

مطبوعات الجمعية الفلسفية المصرية

دراسات مهداة إلى
محمود أمين العالم
فى عيد ميلاده الماسى

إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية

د. مجدى عبد الحافظ
د. وقساء إبراهيم
د. السيد نضادى
د. هانى الرعاشلى

نسبى نمر
حلمى سالم
عز الدين أسامة
د. ماهر شقيق
د. أنور مغنيث

أ.د. حسن حنقى
تيمان
معايل
الجابرى
برى

دار الفكر والنشر
عبد الوهاب



محمود أمين العالم
في عيد ميلاده الخامس

مطبوعات الجمعية الفلسفية المصرية

دراسات مهداة إلى
محمود أمين العالم
في عيد ميلاده الماسي

إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية

أ. د. حسن حنفي	أديب ديمتری	د. ماهر شفيق	د. السيد نفادی
أ. د. أحمد عثمان	نسيب نمر	د. أنور مغيث	د. هاني المرعشلي
أ. د. محمود إسماعيل	حلمي سائم	د. مجدي عبد الحافظ	
أ. د. علي حسين الجابري	عز الدين أسامة	د. وفاء إبراهيم	

الكتاب : دراسات مهداه إلى "محمود أمين العالم في عيد ميلاده الماسي"
المؤلف : إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية
تاريخ النشر : ١٩٩٩ م
حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشر : **الجمعية الفلسفية المصرية**

التوزيع : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت ف : ٢٤٧٤٠٣٨ ، ت : ٢٤٦٢٥٦٢

المكتب : ١٠ شارع كامل صدقي الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)

المركز الرئيسي : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت : ٠١٥/٣٦٢٧٢٧ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)

رقم الإيداع : ٩٩/ ١٧٥٢

التراخيص الدولية : ISBN

977 303-071-7

الإهداء..

إلى محمود أمين العالم
فيلسوفاً وناقداً وفناناً..

تقديم

يتواكب ظهور هذا المجلد الثالث من سلسلة «رواد الفكر العربى المعاصر» مع احتفال مصر والعرب والعالم أجمع بذكرى مرور ثمانمائة عام على وفاة الفيلسوف ابن رشد فى ديسمبر ١٩٩٨. وإن كانت هذه «المصادفة» لا تبرر التسرع بعقد أوجه شبه بين ابن رشد ومحمود أمين العالم، الذى يدور هذا العمل حوله جهود الفكرية والنقدية، فإن دعوة وأفكار كل منهما تجعلنا نفترض أن عقلانيتهما وأعمالهم النقد ضد المناهج السائدة وما عاناه فى حياتهما فى سبيل التأكيد على قيم العقل والعلم والتنوير والحرية والتسامح والحوار سبباً فى القول بهذا التشابه الذى يستند قبل ذلك على تشابه الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التى وجد فيها كل منهما. فاللحظة الفلسفية الرشدية القديمة فى القرن الثانى عشر الميلادى تكاد تتماثل مع اللحظة الراهنة فى واقعنا العربى الراهن ذلك أن ابن رشد الذى أحرقت كتبه ونفى عن بلده فى هذا القرن البعيد لا يزال حتى اليوم فى أكثر من بلد عربى تحرق كتبه ويسجن وينفى ويغتال كذلك فى شخص العديد من المفكرين والمبدعين والمثقفين العرب، وما تزال قضية العقلانية - حتى فى حدودها - الرشدية تعاني من المحاصرة والإدانة بل والتكفير كذلك. (العالم: مواقف نقدية من التراث ص ٩٥ - ٩٦).

يهدف العالم بتاريخه وكتاباتة إلى التأكيد على أن «الإنسان موقف» وتتطلب اللحظة الحالية وما يسود حياتنا الراهنة أن ينحاز الفكر من أمثال محمود العالم ورفاقه إلى قيم

الإنسانية والتقدم وهو يعلن عن ذلك في تقديمه للطبعة الثانية من كتابه «الإنسان موقف» بقوله:

«لعل.. السبب الرئيسى الذى دفعنى إلى إصدار هذه الطبعة الثانية من الكتاب فى هذه الأيام بالذات.. وهو ما يسود حياتنا الراهنة من خلل وتدهور وتدانى وتبعيه فى القيم والمواقف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والفكرية والثقافية عامة، فضلاً عن غلبة روح اليأس والإحباط واللامبالاة والتخلف والجمود الفكرى والاعترا ب والعدوانية والفساد والابتذال والاستهلاك البذخى والفردية والأنانية إلى جانب فقدان روح الإنتاج والنقد والإبداع والديمقراطية الحقيقية والرؤية الوطنية والقومية والحضارة الشاملة.

ولهذا تمنيت - كما يقول العالم - أن يسهم هذا الكتاب بطبعته الجديدة مع بقية الجهود الأخرى البناءة والإيجابية والمستتيرة التى تبذلها اليوم طلائع مختلفة من مثقفينا فى تعديل ميزان الحق والصدق والعدل والحرية فى بلادنا وفى إنعاش ومجديد روح الجسارة الفكرية والموقفية فى حياتنا وثقافتنا العربية المعاصرة (الإنسان موقف ص ٦ - ٧).

ولست فى حاجة إلى تناول أفكار العالم الفلسفية والنقدية فى هذه المقدمة، فقد قام بهذه المهمة عدد من الزملاء بأبحاثهم التحليلية النقدية فى المجالات المختلفة التى اسهم فيها العالم بكتابات. وسوف يتابع القارئ هذه الأبحاث لكننى فقط سوف أشير إلى أن هذا المجلد يأتى ربما متأخراً بعض الشيء عن وقته فأفكار العالم وغيره من رواد فكرنا المعاصر. جديرة بالبحث العلمى المنهجى تأكيداً للقيم التى التزموها والقضايا التى طرحوها.

لقد قدم لنا محمود أمين العالم فى مشوار حياته عدد من الأعمال، نقصر إشارتنا هنا على الأعمال ذات الطابع الفلسفى، والتى يأتى فى مقدمتها «فلسفة المصادفة»، وهى كما يشير العالم معركة فكرية أساسية يصفى فيها العالم حسابه مع الجوانب المثالية فى تفكيره، ثم عمله الثانى - والسابق فى النشر على «فلسفة المصادفة» - «معارك فكرية» والذى ينقسم بدوره إلى أربعة أقسام أو أربع معارك؛ فى الفلسفة والعلم والحرية والتطبيق الاشتراكى يهمننا المعركة الأولى الموجهة ضد الوضعية المنطقية والثالثة الموجهة ضد الوجودية، وهما كما يخبرنا عنهما «دعوتان تجزئيتان للحقيقة الإنسانية وللموضوعية العلمية، وهما موقفان

فرديان معزولان عن حقائق الثورة الاجتماعية المعاصرة، والكتاب الثالث هو معركة فكرية ضد ماركيز (أنظر دراستنا عنه في هذا الكتاب) فال موقف النقدي الجدلي هو ما يميز كتابات العالم، وهو السمة الأساسية التي ينطلق منها في كتاباته التي تشمل الفكر العربي، والفلسفة الغربية ويضيف العالم إلى كتابه النقدي الأول «معارك فكرية» مجموعة من كتبه اللاحقة هي: «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر» ١٩٨٦ «ومفاهيم وقضايا إشكالية» ١٩٨٩ و«الفكر العربي بين الخصوصية والكونية» و«مواقف نقدية من التراث» ١٩٩٦.

والحقيقة إن خماسية محمود أمين العالم تناقش قضايا وإشكاليات الفكر العربي المعاصر في علاقته بالتراث من جهة والفكر الغربي من جهة ثانية بينما يتضح موقفه من الفلسفة الغربية في كتابه عن ماركيز وبعض دراساته في «الإنسان موقف» خاصة دراسته عن الأساس الفلسفي لفكر جرامشي ودراسته عن لينين.

ويهمنا أن نشير إلى بعض الملامح الأساسية في كتابه العالم الفلسفية التي تعطي بعض المؤشرات في تفكيره وموقفه الفلسفي العام، أول هذه الملامح هو فهمه للفلسفة الذي أشرنا إليه في بداية هذا البحث، والذي يجعل منها فعالية دائمة تجاه الواقع والتاريخ والإنسان وهذه الملامح هي:

أولاً : التفاؤل بالغد والإنسان والتاريخ. اقرأ الكلمات التي صدر بها كتابه «الرحلة إلى الآخرين» التي يقول فيها : «أعرف أنها مجرد تأملات متناثرة.. إنها بعض خطواتي في الطريق نحو الإنسان، ومن أجله.. في بلادنا، في أمنا العربية، في كل مكان.. بكل الاعتزاز والثقة والتفاؤل.. ويقول إن سبيلنا للمعرفة بالنفس وبالآخرين، وبالحقيقة عامة هو العمل والبذل.. هذا هو سبيلنا للمعرفة سبيلنا لتجديد النفس وتجديد الحياة من حولنا.. وفي دراسة بعنوان التفاؤل والتشاؤم يؤكد أنه متفائل دائماً حتى في أشد الحالات الضائقة والمحنة وما أكثر ما يرين الحزن على قلبي ولكنني ما أفقد تفاؤلي أبداً.. والتفاؤل عنده ليس مجرد استبشار صادر عن انفعال، أو مجرد تطلع عاطفي لاتسنده ركيزة موضوعية. إنه تفاؤل موضوعي، هو رؤية يسعى أن تكون صادقة لملامح المستقبل مهما احتجزتها عقبات الطريق،، فالتفاؤل لا يغفل العقبات والمصاعب والمآسى والأحزان، ولا ينفىها أو يتجاهلها

وإنما يحتضنها في إدراكه الموضوعي ويتخطاها بالعمل الدءوب. التفاؤل هو عيون ثاقبة تنبث في أيدي العمل وجسد المشاركة وروح النضال (الرحلة إلى الآخرين ص ٢٢).

ثانياً: الحوار البشري. أن الحوار هو ارتفاع بالحديث البشري إلى مستوى الخلاف الفكري بحثاً عن الحقيقة، والخلاف الفكري لايعنى بالضرورة التشاجر، ولايعنى البغضاء أو العداء. والحوار البشري هو محاولة للارتفاع بالتنوع والاختلاف إلى إطار مشترك من الوحدة، وهو ضبط لإيقاع الحركة والنشاط الواقعي، وتجمع ويلورة للخبرات الحية، وهو فرز لما هو صحيح سديد عما هو فاسد معوج، إنه جوهر أسلحة الإنسان للوصول إلى الحقيقة، حقيقته، وحقيقة الوجود من حوله، ويرى العالم أن الحوار هو الحل للمشكلة الفلسفية التقليدية، في الحوار البشري تتكامل الشخصية البشرية. تتعاقب الخبرات المتنوعة تختلف، تتصارع، تنضج يتخطى بعضها بعضاً. استمع إلى تأكيده للحوار وأهمية في قوله: قد يكون رأيك صواباً، وقد يكون محاورك مخطئاً ولكن ما أحوجك إلى الحوار معه، إلى احترام هذا الحوار والحرص عليه. إن الحوار سوف يغني صوابك، ويقوى حجتك، ويصحح بعض النقص في رأيك ويضيف إليه أبعاداً لم تكن فيه. وهو يتمنى لو ساد هذا الحوار الرفيع حياتنا جميعاً، العملية والسياسية والانتاجية والفكرية والثقافية والاجتماعية عامة (الرحلة إلى الآخرين، ص ٣٦).

ثالثاً: النقد؛ والنقد هنا ليس بالمعنى الأدبي أو الفلسفي الكانطي لكنه وظيفة اجتماعية أساسية، وهو يمثل عند العالم ضرورة صحية تمثل النبض الحقيقي لقلب المجتمع، وبغير النقد لانتبصر حقيقتنا، ولا نوجه مشكلات ولا نحسن مواصلة طريقنا الاجتماعي، فهو ليس صادراً عن العاطفة والانفعال دون دراسة أو تعمق بل يصدر عن معرفة بأسباب الموضوع متجهة إلى حلولها الموضوعية (الرحلة، ص ٦١) ونستطيع أن نعدد هذه الملامح إلى ما لانهاية ونضيف إليها مثل: الموسوعية والتكاملية والتسامح والإيمان بالجديد والإنسان والتاريخ.

على أساس من هذه الصفات الإنسانية كتب وطرح أفكاره وناقش القدماء والمحدثين، وقدم لنا حواراً هاماً مع رواد وأعلام الفكر العربي، أهم ما يميزه هو الاحترام الكامل لكل

من يحاوره مهما كان الاختلاف فى الرأى والفلسفة والمنهج بينهما، كما نجد فى حوارهِ مع بدوى وزكى لحبيب محمود وحسن حنفى وجابر عصفور وغيرهم.

يأتى هذا العمل الثالث من سلسلة أعمالنا عن رواد الفكر العربى المعاصر عن محمود أمين العالم. بمناسبة الاحتفال بعيد ميلاده الماسى (١٩٢٢ - ١٩٩٧) الذى تم بمقر مجلس كلية الآداب جامعة القاهرة فى ١٨ فبراير ١٩٩٧ فى الندوة المشتركة التى أقامتها كلية الآداب والجمعية الفلسفية المصرية، والعالم عضو مجلسى كل منهما.

وتأتى هذه الندوة تويجاً لعطاء العالم الوطنى المستند، على المستويين النظرى والعملى، فقد تداخل فى شخص محمود أمين العالم الفيلسوف والأديب والناقد مع الناس المناضل وامتزج هذان الجانبان فى رؤيته الشاملة ومنهجه التكاملى الجدلى التنويرى خير دليل على هذا.

ويأتى احتفالنا بالعالم فى سياق اهتمامنا بالفكر العربى المعاصر وقضاياهِ المختلفة التى اسهم فى تناولهِ ومعالجتها عدد كبير من المفكرين على مستوى الأقطار العربية كافة وإن كنا حتى الآن لم نتناول سوى هؤلاء الأعلام الثلاثة: عبدالرحمن بدوى بمناسبة ميلاده الثمانين وباعتباره رمزاً وعميداً للفلسفة العربية، حتى فى غربته الاختيارية فى باريس، وحسن حنفى، الذى سعينا أن نعرض لفكرهِ عرضاً نقدياً يتجاوز الخطاب التكفيرى والدفاعى السائد إلى تناول الأكاديمى الجاد، الذى ينأى بنفسهِ عن الهجوم اللامبرر أو المدح الأجوف وكلاهما لا يستندان فى رأينا على أعمال العقل فيما قدم المفكر من عطاء. وهنا نحن نتناول محمود أمين العالم فى هذا المجلد الذى شارك فيه عدد من الأساتذة العرب على اختلاف بلدانهم وتخصصاتهم وأعمارهم ومناهجهم للتأكيد على أهمية الدور الذى اضطلع به الرجل فى حياتنا الفكرية والنقدية والأدبية والثقافية بل والاجتماعية والسياسية.

ونشير إشارة موجزة إلى أن الدراسات التى قدمت فى هذا العمل، والتى لولا حرص الجمعية الفلسفية على صدوره مع موعد ندوتها السنوية العاشرة لتضاعف عدد هذه الدراسات.

تندرج الأبحاث الحالية التى يقدمها الباحثين من زملاء وتلاميذ العالم، وبعض من لا يتمون إلى نفس اتجاهه الفكرى إلى مقدمة وأربع أقسام، يدور القسم الأول حول «الرجل

فى التاريخ» وهو بمثابة مدخل فكرى تاريخى لصاحب «معارك فكرية» يبدأ حسن حنفى بتساؤلات عشر حول فكر العالم وحياته، ويقدم أديب ديمترى شهادة وتحية إليه فى عيد ميلاده الخامس والسبعين، ويأتى بحث د. أنور مغيث ليضع العالم فى إطار شباب الأربعينيات ويتتبع رحلته الفلسفية السياسية خلال الماركسية اللينينة.

ويحتوى القسم الثانى على أربعة بحوث أدبية ونقدية من مواقع متعددة ومناهج مختلفة تناقش أعمال العالم النقدية يقدم فى أولها «واقعية بلا ضفاف». د. ماهر شفيق فريد الدروس التى يستفيد منها من قراءة العالم من واقعه فى الرأى ومن خالفه؟ ويتأكد ذلك من شهادة الشاعر الناقد حلمى سالم عن «محمود أمين العالم»، ويتناول الدكتور أحمد عثمان «العالم والحكيم مفكراً وفناناً» والدكتورة وفاء إبراهيم «العالم فى عالم للحبيب محفوظ».

ويربط القسم الثالث بين الفلسفة والأدب والفكر العربى المعاصر. حيث نجد دراسات خمس تدور أولها حول «أشكالية الأنا والآخر فى الفكر العربى المعاصر وعند العالم» للدكتور على حسين الجابرى من جامعة بغداد، والثانية «ارتباط الفلسفة بالأدب عند محمود أمين العالم» للأستاذ نسيب نمر، وهو مع أديب دمترى أكبر الكتاب سناً واقترباً من فكر العالم ونضاله. وتأتى بعد ذلك دراسة الدكتور محمود إسماعيل «عقل فعال فى عقول متفعلة» لتحليل «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» تليها دراسة عز الدين أسامة حول «العالم وواقع النخبة العربية المعاصرة» يقدمها تلميذ محمود إسماعيل لأستاذنا العالم تأكيداً على حوار وتواصل الأجيال.. ونختتم هذا القسم «بتساؤلات حول التحولات» للدكتور هانى المرعشلى.

وتختص دراسات القسم الرابع والآخر بالفلسفة إسهام محمود أمين العالم الأساسى والمستمر منذ فلسفة المصادفة ومروراً بالمعارك الفكرية المختلفة حيث يقف الدكتور مجدى عبدالحافظ عند المنهج فيقدم لنا دراسة عن «نظرية التنوير الجدلى» ويعرض أحمد عبدالحليم عطية «للسياسى والمعرفى فى موقف العالم الفلسفى من مدرسة فرنكفورت» ويقدم الدكتور السيد نفاذى بحثه «العالم رائداً فى فلسفة العلم» تحليلاً لعمل العالم الأساسى «فلسفة المصادفة» الذى أثر تأثيراً كبيراً فى معظم الباحثين فى فلسفة العالم مشيراً إلى

الخطوة الرائدة وما تلاها من جهود خاصة لدى الدكتور صلاح قنصوة.

والحقيقة التي أود أن أشير إليها في هذا التقديم أن الاهتمام بفكر محمود أمين العالم والسمي لتأكيد دوره المهم في تاريخنا وفكرنا المعاصر يتجاوز جهدنا المتواضع. وإن إسهام هؤلاء الذين يشاركون معنا في هذا العمل ليس هو الإسهام الوحيد في درس أعمال العالم. بل إن هناك جهود متعددة تواكبت معنا وشغلت بنفس الفكرة وكرست نفسها للذات الهدف الذي أعلننا عنه في المؤتمر الفلسفي العربي الرابع في عمان بالأردن وما أن طرحنا الفكرة حتى طلب منا الزملاء المشاركة في مناقشة أعمال محمود أمين العالم ليس فقط المثقفين معه في المنهج والرؤية، بل من كانت بينه وبينهم مساجلات مثل: فيصل دراج وهشام غصيب، والبعض أرسل بمساهمته سريعاً مثل الأستاذ نسيب نمر من لبنان والدكتور علي حسين الجابري من العراق. وأود أن أؤكد على عدم تمكن عدد كبير من الزملاء والأصدقاء من المشاركة معنا على الرغم من حرصهم الشديد على ذلك لولا الظروف القاهرة التي أعرفها جيداً عبر مراسلاتنا مثل سلمان مخادمة من الأردن، والطبيب تزي من سوريا ومحمد وقيدي وعبدالرازق الداوي من المغرب. وهذا الاهتمام ينصرف أيضاً في حرص عدد له مكانته من المثقفين العرب على توسيع فكرة مناقشة جهود العالم إلى أكثر من عمل يصدر عن أكثر من هيئة كما ظهر في مجلة الطريق، العدد الثاني السنة السادسة والخمسون مارس أبريل ١٩٩٧، أو كتاب مكتبة الثقافة الجديدة، الصادر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر عن العالم. وأخيراً ما يقوم به المجلس الأعلى للثقافة بمصر بدوره في تكريم أصلام الفكر العربي المعاصر، وفي المقدمة منهم محمود أمين العالم ويسعدنا أن تسهم هذه الجهود وغيرها في هذه الفكرة النبيلة، التي نقوم عليها وهي تكريم رواد العرب الأحياء على اختلافها توجهاتهم تكريماً علمياً راقياً بطرح القضايا التي اهتموا بها وشغلتهم قسطاً مهماً في حياتهم للنقاش والحوار.

وفي النهاية على أن أشكر عدد كبير من الزملاء والأصدقاء ممن ساعدونا بطرق متعددة في انجاز هذا العمل، ممن ساهموا فيه بدراساتهم، أو بدفعهم الدائم وحثهم الكريم لنا على الماضي قدماً في مشروعنا هذا. وفي مقدمة هؤلاء الدكتور سيد البحراوي والدكتور شاكر

عبد الحميد والأستاذ محمد السيد عبيد، وغيرهم، فقد كان في تشجيعهم على المضى قدماً في هذه السلسلة أكبر الأثر في إصدار هذا المجلد، ونتمنى أن نواصل السير في إكمال هذه السلسلة لرصد جهود إعلام الفكر العربي المعاصر من أمثال: الدكتور أحمد أبوزيد أستاذ الأنثربولوجيا، والمفكر المعروف والدكتور يحيى هويدى، والدكتور أميرة مطر، وكذا الرواد العرب أمثال: حسام الدين الألوسى، وناصيف نصار، وصادق العظيم، والعروى والجابري، وغيرهم.

ولا يفوتنى بصفة خاصة أن أشكر جهود كل المخلصين من أساتذة كلية الآداب والجمعية الفلسفية المصرية ممن عاونونا على إصدار هذا العمل واسهموا في ندوة محمود العالم وفي مقدمتهم الأستاذ الدكتور محمد مهران رئيس الفلسفة في هذا الحين ووكيل الآداب الآن والأستاذ الدكتور صلاح رسلان رئيس قسم الفلسفة بآداب القاهرة والأستاذ الدكتور عميد الكلية السيد الحسينى وجهود الجمعية الفلسفية ومجلس إدارتها وسكرتيرها الأستاذ الدكتور حسن حنفى ورئيسها الأستاذ الدكتور الوزير محمد حمدى زقزوق.

د. أحمد عبد الحليم عطية

شبرا الخيمة في ٢١/١١/١٩٩٨

القسم الأول فى التاريخ والنضال

فى عيد ميلاده الماسى^(١)

حسبه حنفى حسنيه

أيها الإخوة والأخوات..

التواصل بين الأجيال أحد مكونات الوعى التاريخى . كل جيل يبدأ من الجيل السابق ويتجاوزه . فلا يوجد جيل بلا أساتذة إيجاباً أم سلباً، وقد طرأ على الجامعة المصرية أربعة أجيال يمثل المحتفى به الجيل الثانى منها من زمرة الفلاسفة^(٢)، كل جيل يواصل الجيل السابق ويقطع معه . ولا أحد يبدأ من الصفر حتى يحدث التراكم التاريخى الضرورى لبلورة الوعى التاريخى الفلسفى كنواة للوعى التاريخى العام .

ولا يعنى تواصل الأجيال التكرير، تكرير الجيل اللاحق للجيل السابق أو المديح والتقريظ الذى يصل إلى حد التملق والتفخيم والتعظيم والتقديس والتأليه طلباً للشهرة الإعلامية والذى ينقصه الصدق نظراً لأنه يتوجه للكل وفى كل المناسبات بلا استثناء . بل يعنى القدوة على الإكمال وإعادة القراءة من الزمن الأول، زمن كتابة النص، إلى الزمن الثانى، زمن قراءته والذى قد يصل إلى حد نصف قرن، قل أو كبر، وهو عمر الجيل .

(١) نص الكلمتين فى الاحتفال الذى نظمته الجمعية الفلسفية المصرية وكلية الآداب جامعة القاهرة يوم ١٦/٢/١٩٩٧م الأولى لتقديم الاحتفال، والثانية لتقديم المحاور .

(٢) الجيل الأول: مصطفى عبد الرزاق، وطنطاوى جهرى، وطه حسين . الجيل الثانى: إبراهيم ييوسى مذكور، عثمان أمين، توفيق الطويل، محمد عبد الهادى أبوريده، محمد على أبوريان، محمود قاسم، أحمد أمين، زكى نجيب محمود، عبد الرحمن بدوى، محمود أمين العالم . والجيل الثالث: هو جيل من الأساتذة المتفرغين . والجيل الرابع: هو جيل تلاميلتنا الذين يقومون بالتدريس الآن . - انظر كتابنا «حوار الأجيال» - دار قباء - القاهرة سنة ١٩٩٨ .

يعنى إعادة كتابة النص الأول ونقله من ظروفه الأولى إلى ظرفه الثانى، وكأن الجيل السابق قد بعث من جديد فى روح الجيل الحالى، وأخذ يتكلم بلسانه، فالروح تتواصل فى التاريخ، والتاريخ يتراكم فى الروح، والمراحل تتوالى على الأمد القصير، والدورات تبدأ وتنتهى على المدى الطويل.

هكذا فعل سقراط مع السوفسطائيين، وأرسطو مع أفلاطون، واسينورا مع ديكارت، والكانطيون مع كانط، وماركس واليسار الهيجلى مع هيجل، والوجوديون مع هوسرل. لم تكن مجرد قراءة، بل تعدى الأمر إلى قلب الجيل اللاحق للجيل السابق المذهب أو المنهج رأساً على عقب. هذا هو الإثراء المتبادل بين الأجيال، والتراكم المعرفى الضرورى لرؤية الأشياء ذاتها.

ولم يكن المحتفى به، المفكر الماسى، مجرد جيل كان من رواد الفلاسفة مثل أنور عبدالملك، وعبدالعظيم أنيس، وعبدالرحمن الشرقاوى، وخالد محيى الدين، وأحد أعلام الماركسيين الوطنيين مع شهدى عطية. أسهم فى الحركة الوطنية فى الأربعينيات واختلف مع الثورة المصرية فى منتصف الخمسينيات، وأتى من الواحات إلى الوادى فى منتصف الستينيات بعد أن أصبحت الثورة المصرية فى طليعة حركات التحرر الوطنى فى العالم. أسهم فى الحركة الثقافية فى مصر ورأس أهم مؤسساتها. كما أسهم فى بناء التنظيم السياسى. وعندما انقلبت الثورة المصرية على نفسها فى السبعينيات هاجر من جديد إلى الخارج كما هاجر الأفغانى ومحمد عبده إلى باريس عقدين من الزمان، عاد بعدها كى يسهم فى تصحيح المسار الوطنى وتنشيط الحياة الثقافية والسياسية، ومازال يعطى دون توقف.

يحاور جيله، ويرعى الأجيال القادمة برعايته حركة الأدباء الشبان منذ الستينيات، ويشارك فى الأعمال الثقافية وتأسيس المجالات للدخول فى المعارك الفكرية^(١) ويفحص الإنتاج الأدبى للشباب، ويشجعهم دون الحقد عليهم والكراهية لهم. روحه شابة مثل الشباب وابتسامته لا تفارقه، وحبّه للحياة يسبق عقله الناقد. فالكل يصب فى مصر،

(١) حاور زكى نجيب محمود حول الماركسية والوضعية، واشترك مع عبد العظيم أنيس فى «كتابات مصرية»، ومازال يصدر «قضايا فكرية» كتاباً سنوياً بلغ العشرين.

ويسهم فى صنع التقدم بلا استبعاد أو استقصاء لأحد. لا تتنبأه أهواء البشر، من غيرة وحسد، تصل إلى حد كراهية النفس والآخرين، معطاء، ناكراً للذات، مادام الخير يفيض على الجميع.

ومازال دوره مستمرا، فى الجمعية الفلسفية المصرية، عضواً بمجلس إدارتها، ومحركها ومنشطها ومنظرها الأول فى جلساتها الشهرية وندوتها السنوية، وفى قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة مع طلبتها وأساتذتها، وفى نشاط القسم ودعواته للفلاسفة العرب والأجانب، وفى كلية الآداب عضواً فى مجلس كليتها ودفاعه عن الحديد فى موضوعات الماجستير والدكتوراة بجرأة فكرية وحرية تعود عليها فى عمره المديد لا يخشى منصباً ولا يتطلع إلى ترقية، ولا تهمة عين الرقباء، وفى الجامعات المصرية فهو ابن الجامعة وإن لم يكن بها وظيفياً، وخير وجود هو الوجود الروحى العقلى وليس الوجود البدنى الجسمى.

فالشكر كل الشكر للحضور من الزملاء والأصدقاء تحية العيد الماسى، وهو تقليد تبدو كلية الآداب بمبادرة من قسم الفلسفة للاحتفال بالأعياد الماسية لكل رواد الجيل السابق، اعترافاً بفضلهم، واعتزازاً بهم لعل الأجيال القادمة تتعلم كيف تواصل العطاء منذ تأسيس الجامعة المصرية فى ١٩١٩ بعد ثورة ١٩١٩. إذ لا يكفى البكاء على مصير ثورة ١٩٥٢ أو انتفاضات الطلاب على مدى نصف قرن بعدها.

و لما كان الماسى شاعراً فإنه يمكن الاستشهاد ببعض من أشعاره مثل أغنية العمل:

كف الإنسان الكادحة المقتدرة
طرحت فكرة
والفكرة طرحت بلرة
والبلرة طرحت أررة
والأررة طرحت فى قلب الفلاح صياح
فترقرق وجه الفلاح وصاح
لكن القاضى السفاح
سرق الأرة

وأيضاً في مواجهة قاضى الظلم:

صرخ القاضى: فليخرج من القاعة
فتلفت حوالى فلم أبصر غيرى
فأهبت لأخرج دون لكاعة
ما أعقل هذا القاضى ما أحكم،
هو يعرف قدرى، يعرف عمري
يدرك أن الوقت تأخر

وأيضاً مبشراً بالأمل:

لن تتوقف أغنيتنا - رحلتنا
بل تتجدد أبداً تتجدد
لن نهزم أبداً وتشـيخ
مهما طال التاريخ

فى بداية العروض التحليلية لفكر الرجل الماسى، اسـمـحوا لى أن أقدم له تساؤلات
عشرة نتداولها فيما بيننا نحن الزملاء والأصدقاء لعلنا نستطيع أن نجيب عنها آخر هذا النهار
السعيد فتكون أشبه بوصايا عشر منه لنا مازال يوصى بها، دون أن يلقى الألواح لأنه لا
يغضب كالأنبياء. وهى:

١ - لماذا لم تستمر فلسفة العلم، موضوعه الأثير، منذ «فلسفة المصادفة» ودالاتها على
الحتمية التاريخية أو الحرية الإنسانية؟ وهل للاتهاء منها إلى أن المصادفة قانون موضوعى
وليس مجرد احتمال إنسانى ذاتى يتعلق بالرؤية أية علاقة بماركسية مصاحبة ترى أن العالم
موضوعياً وقوانينه موضوعية بناء على نقد لينين للتجريبية الذاتية فى كتابه الشهير «المادية
والتجريبية النقدية»؟ وهل استمرت فلسفة المصادفة فى باقى التوجهات الأدبية والفلسفية
والنقدية والسياسية والاجتماعية بحثاً عن اليقين العملى فى النضال السياسى بناء على
التحول من فهم العالم إلى تغييره خاصة وأن العالم يحتفل العام القادم بمرور قرن ونصف
على «البيان الشيوعى»؟

٢ - لماذا لم تصدر أعمالاً تكوينية تأسيسية كبيرة مثل «فلسفة المصادفة» والاكتفاء بالمقالات والدراسات في الندوات والمؤتمرات التي لا تخلو أحياناً من أحكام عامة ومتسعة؟ هل لأن الظرف التاريخي منذ الأربعينيات حتى التسعينيات كان يتطلب مجموعات من الطلقات السريعة؟ هل لأن فترة الواحات منذ أواسط الخمسينيات وأواسط الستينيات كانت خلوا من المراجع والمصادر ووسائل البحث العلمي والهدوء العقلي؟ وماذا عن فترة باريس التي قاربت على عقد ونصف من الزمان مع وفرة المراجع؟ هل لأن البعد عن الوطن والقلق عليه كان عاملاً سلبياً مع أنه في أحيان أخرى مدعاة إلى الإبداع؟ ألم تكتب معظم أعمال لينين وماركس وهما خارج الأوطان؟

٣ - كيف استطاع المفكر الماسي أن يجمع في شخصه وفكره ونشاطه المفكر والعالم والناقد والشاعر والناضل السياسي؟ كيف عمل بالثقافة ويكتب «مفاهيم وقضايا أشكالية» و«معارك فكرية»، وفي الوقت نفسه يحلل الظواهر الطبيعية كفيلسوف العلم ويكتب «فلسفة المصادفة» ويستمر في الدفاع عن المنهج العلمي، والفكر العلمي، والاشتراكية العلمية، وينشغل بالنقد الأدبي، ويعطيه جزء كبير من حياته ونقده في أعمال رصينة تشق طريق النقد الأدبي الموضوعي الذي لا يضحي بالواقعية الاشتراكية في سبيل الدلالة ولا يضحي بالدلالة في سبيل الواقع الاجتماعي والمنهج التاريخي في «ألوان من القصة القصيرة»، «قصص واقعية من العالم العربي»، «تأملات في عالم نجيب محفوظ»، «الوجه والقناع في المسرح العربي المعاصر»، «توفيق الحكيم مفكراً وفناناً»، «ثلاثية الرفض والهزيمة»، أربعون عاماً من النقد التطبيقي»، «البنية والدلالة في القصة والرواية العربية المعاصرة»، ويتبنى الماركسية ويسهم في بلورة ماركسية عربية مع أقرانه من الماركسيين المصريين والعرب، ويكتب «ماركوز أو فلسفة الطريق المسدود»، مع أنه من ماركسي القرن العشرين، وفي الوقت نفسه شاعر له ديوانان، «أغنية إنسان»، «قراءة لجدران زنزانه»؟ ألا تعكس هذه التعددية في الاهتمامات صورة لهماوم الوطن؟

٤ - وعلى الرغم من هذه التعددية يبرز محور أساسي لدى المفكر الماسي هو الصلة بين الخصوصية والكونية الذي كتب فيه أخيراً «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، بين الأنا والآخر، بين الإبداع والنقل، بين الاجتهاد والتقليد، وباختصار بين الشرق والغرب، بين حركات التحرر الوطني والاستعمار، بين العالم الثالث والمعسكر الرأسمالي، ويبدو

المفكر الماسى على الرغم من صدق السؤال ودلالته أقرب إلى العالمية منه إلى الخصوصية رغما عنه ، وعلى غير طواعية منه نظرا لأن الغرب هو الإطار المرجعى الوحيد الذى به يتم الحكم على الأشياء ، وأن التجربة الغربية وحدها تكاد تساوى تجارب العالم كله .

٥ - ويعاد طرح السؤال من جديد بالنسبة إلى القومية العربية والماركسية الدولية ، بالنسبة إلى الهوية العربية والاشتراكية الأمية . فالنظرة الماركسية التقليدية أن القومية حركة رجعية تقوم على أكتاف البرجوازية وتعبر عن أيديولوجيتها التى تقوم على العرق أو اللغة أو الثقافة أو الدين أو التاريخ المشترك وليست على نضال الطبقة العاملة فى كل مكان ، وقد اختلف عبد الناصر مع خروتشوف فى مجال مشهور من على شرفة دمشق عام ١٩٦٨ حول الموضوع ، يعتبر عبد الناصر القومية العربية حركة تقدمية بينما يعتبرها خروتشوف حركة رجعية ، مما استحال بعدها المصالحة الأيديولوجية بين القومية والماركسية . وهو جزء من أدبيات حزب البعث العربى الاشتراكى . فكيف استطاع المفكر الماسى الجمع بين الوطنية المصرية والقومية العربية والأحمية الاشتراكية ؟ وكأن الإخوان قبل ١٩٥٢ وعبد الناصر بعدها قد تصوروا دوائر ثلاث متداخلة للتحرك المصرى ، مصر والعروبة والإسلام عند حسن البناء ، ومصر القومية العربية والعالم الأفريقى الآسيوى وهو تعبير «جيوسياسى» للعالم الإسلامى عند عبد الناصر . كيف أجاب عنه المفكر الماسى فى كتابه «الماركسيون المصريون والوحدة العربية» ؟

٦ - وعلى الرغم من هذا المحور المزدوج ذى الطرفين والذى يمثل التوتر الطبيعى عن موقفنا الحضارى يظهر لدى المفكر الماسى الغرب باعتباره نمطاً للتحديث مثل معظم مفكرى عصر النهضة منذ القرن الماضى سواء فى الإصلاح الدينى عند الأفغانى ومحمد عبده أم فى التيار الليبرالى عند الطهطاوى ، وخير الدين التونسي أو فى التيار العلمى العلمانى عند شبلى شميل وفرح أنطون ، وسلامة موسى . وأصبح المفكر الماسى من دعاة العلمانية ، وهو ليس كذلك ، متأسيا بالتجربة الغربية ، وواضعا حداً فاصلاً بين الدين والدولة ، وناقداً شديداً للحركات الإسلامية المعاصرة التى على الرغم من حدودها الفكرية وممارساتها السياسية مازالت تجاهد فى جنوب لبنان وتناضل فى فلسطين ، ويشهد لها العالم بالاستنارة ودفاعها عن الحرية والديمقراطية والتحدى بالحوار الثقافى كما يظهر ذلك عند الرئيس

خاتمي في إيران. يضع المفكر الماسي الحركات الإسلامية كل في سلة واحدة، اليمين واليسار، المحافظ والتقدمي، وكله توزيع أدوار، الأول للعمل في الباطن والثاني للعمل العلني، الأول قبح المضمون والثاني حسن الشكل، ويتضح هذا الموقف في «البحث عن أوروبا» و«مواقف نقدية من التراث».

٧ - ما مدى إسهامات المفكر الماسي في الماركسية العربية تأصيلاً وصياغة وتطويراً؟ وما مدى إسهامات الماركسية العربية في الاشتراكية العلمية إضافة وتنويعاً؟ عمل المفكر الماسي مع فريق من الماركسيين المصريين المرموقين. كما أنه ذو علاقات واسعة بالماركسيين العرب، صداقة وألفة وحواراً واختلافاً. وهو على إطلاع واسع بماركسيات القرن العشرين وعلى صلة ببعض ممثليها خاصة في فرنسا. هل هناك إبداع ماركسي عربي يضاف إلى التراث الماركسي الغربي أو الشرقي أو الأهمي؟

٨ - ما سبب هذه الاستمرارية والتواصل منذ الأربعينيات حتى التسعينيات دون توقف أو تذبذب أو شك أو إحساس بالإحباط والتشاؤم أو الانقلاب رأساً على عقب أو الدوران إلى الخلف أو العزلة عن الناس والكفر بكل شيء أو الهجرة إلى الداخل في الجماعات السرية الدينية أو جماعات المخدرات أو الهجرة المقصودة إلى الخارج جرياً وراء الرزق في الخليج أو في العالم الجديد أو في أوروبا؟ ما سبب هذا التفاؤل المستمر، والابتسامة التي لا تفارق الشفتين بل والضحكة من القلب، والنكتة والسخرية من أشد المواقف تأزماً على الرغم من الانهيار المستمر للنهضة العربية منذ القرن الماضي وحتى هذا القرن، والنكوص المتكرر للنضال الوطني في الأربعينيات لحساب احتكار العمل الوطني بعد ثورة ١٩٥٢، ثم التراجع المستمر لها حتى هزيمة ١٩٦٧ ثم انقلابها على نفسها حتى الآن؟ ما سبب هذه المقاومة المستمرة التي لا تلين منذ الأربعينيات حتى التسعينيات على الرغم من السجن والتعذيب في الخمسينيات والستينيات والملاحقة والحكم الغيابي والمنفى في السبعينيات والثمانينيات؟ ما سبب هذا النفس الطويل من الأجداد والآباء إلى الأبناء والأحفاد، من محمود إلى شهرت إلى سلمى؟

٩ - على الرغم من الهجرة إلى الداخل في الواحات والهجرة إلى الخارج في باريس إلا أن الوطن لم يهاجر من القلب، وظل المفكر الماسي يحمل وطنه في قلبه أينما رحل.

كما أن الفكر لم ينزو ولم يتحجر، لم يكفر ولم يخون. ربما للفرقة بين الجوهر والعرض، بين الثابت والمتحول، بين الروح والتاريخ وهو درس من الجدل الذى يبقى مهما تعرضت الأنظمة الاشتراكية الدولية للأخطار والتحويلات، ربما لإيمان صوفى بالتقدم فى التاريخ وحلول الروح فيه، روح الإمامة حتى لو انتهت النبوة. ما السبب فى هذه النار المشتعلة على الرغم من الرماد المتساقط من تحتها؟ ما السبب فى هذا الضياء المستمر مهما أحاطت به دياجير الظلام؟

١٠ - النظر والممارسة أيهما أغنى الآخر وأثراه؟ أيهما له الأولوية على الآخر على الرغم من الإجابة الماركسية التقليدية أولوية العمل على النظر، ورد الفعل فى ماركسية القرن العشرين على أولوية النظر على العمل، والبنية على التاريخ، مثل التوسير وفوكو، والثقافة الوطنية على أبنيتها الاجتماعية كما هو الحال عند جرامشى؟ هل تعلم المفكر الماسى من النظر فمارس أو من الممارسة فنظر لها؟ وكيف كتب «الثقافة والثورة» و«الوعى والوعى الزائف» بناء على نظر مسبق أو بعد تجربة وممارسة؟

هذه هى التساؤلات العشرة فى أول النهار عند الشروق لعلها تجد إجابة عليها فى آخره عند الغروب.

محمود العالم فى عامه الخامس والسبعين

أديب ديمترى (*)

تحية عاطرة إلى رفيق الكفاح والسلاح الصديق العزيز محمود العالم، المفكر المناضل والمنور الكبير، فى عيد ميلاده الخامس والسبعين.

وتحية من قبل ومن بعد إلى من يحتفلون فى هذه المناسبة، بمن تخرج فى الجامعة العتيقة، جامعة القاهرة أم الجامعات المصرية، وفى كلية آدابها وقسم الفلسفة بها بوجه خاص.. بأولئك الذين تميزوا بإسهاماتهم البارزة فى إثراء ثقافتنا العربية، وإثراء أمتنا وشعبونا، وأناروا أمامها الطريق بفكرهم العقلانى المستنير طبعوا وطبعون بصماتهم على فكرها ومسيرتها نحو آفاق المستقبل، وبخاصة من لا يزال منهم يحمل مشعل الاستنارة والتقدم، ويقبض فى إصرار على سلاح العقل وفلسفته، ويترسم خطى أسلافه رواد الفكر والفلسفة والاستنارة، أساتذة الجيل الخالدون؛ لطفى السيد وطه حسين ومنصور فهمى والشيخ مصطفى عبد الرازق وأساتذة جيلنا الأجلاء إبراهيم ييوى مذكور ويوسف كرم ومحمود الخضيرى ويوسف مراد وتوفيق الطويل وعبدالرحمن بدوى ورثة أعلام النهضة منذ العطار والطهطاوى والأفغانى وعبد الكواكى وابن باديس.. الخ هذه الكوكبة من الرواد العظام.

وفى هذه المناسبات الاحتفالية، لاتفى كلمات المجاملة أو المديح، بخاصة لمن ظل طوال

(*) أديب ديمترى: مفكر وناقد وكاتب مصرى مقيم بباريس.

حياته، ولا يزال، عابداً في محراب وطنه الصغير والكبير، مفكراً مناظلاً ثورياً، ومنوراً كبيراً، بعطائه المتواصل في شتى ميادين الثقافة والفكر والفلسفة والأدب والنقد والإبداع، في لحمة لا تنفصل عراها عن حقول السياسة والممارسة العملية، بل يتعين في مثل هذه المناسبات تقديم الدراسات العلمية الجادة والشاملة الناقدة لأعماله ونضالاته في الظروف التاريخية التي عاشها وعاشها. . فعل فيها وانفعل واسهم بما قدم في دفع حركتها إلى الأمام. يكفي مراجعة قائمة كتبه ودراساته وكتاباتاته التي تعدت العشرين أو أكثر، وهي تطوف بنا بين شتى ميادين الثقافة والفكر والفلسفة والسياسة، كما تقدم خريطة فكرية شاملة للوطن العربي طويلاً وعرضاً في عصرنا الراهن وتراثنا الماضي، ما بين مختلف الأفكار، ومدارسه الفكرية، من أقصى المغرب العربي إلى أقصى المشرق. . من الجابري والعروى في المغرب إلى صادق جلال العظم وأدونيس ومهدى عامل وحسين مروة وطيب تزيى وياسين الحافظ في المشرق مروراً بمصر بالطبع، حيث لم يترك شاردة ولا واردة من ركني نجيب محمود إلى حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد من الإسلاميين المستنيرين إلى عبدالرحمن بدوى صعوداً إلى جيل المنورين منذ جمال الأفغانى ومحمد عبده والكواكبي وابن باديس، نزولاً إلى شبلى شميل وطه حسين وعلى عبدالرازق ومنصور فهمى وسلامة موسى، ويجذر رحلته في الماضي إلى أعماق التراث الحضارى والفكر الفلسفى العربى والإسلامى ومدارسه المختلفة من المعتزلة إلى الأشاعرة مروراً بالباقلانى وابن قيم الجوزية وغيرهم ويقف طويلاً عند ابن رشد بعقلانيته التي أشاعت النور في ظلمات العصور الوسطى الأوروبية، فضلاً عن ابن خلدون وبقية أعلام التراث، وهو يكشف برصده التاريخي هذا، عن معرفة موسوعية شاملة بالتراث وامتلاك لمفاتيحه الفكرية والفلسفية والمعرفية، كما يكشف عن أصالة اكتسبها منذ طفولته التي عاشها في مناخات الأزهر الشريف من خلال أسرته ومنذ نشأته الأولى في حى شعبي إسلامي.

وقد انعكس ذلك في ارتباطه العاطفى والفكرى بالأحياء الشعبية في القاهرة المعز، وعقب أريجها الذى لم يغادر لحظة جماع تكوينه العقلى والنفسى والخلقى وقد أخلص لها وحمل همومها مع هموم وطنه ولا يزال.

ويضاف بلاشك إلى إسهاماته الفكرية والنضالية السابقة واللاحقة، بل وفي مقدمتها موسوعته الدورية «قضايا فكرية» بأعدادها المتلاحقة حتى يومنا، والتي عاجلت وتعالج شتى قضايا السياسة والفكر واللغة في وقعنا الراهن، والتي تبيح للجمهرة الواسعة من المثقفين

العرب، فرصة الدراسة والحوار والإبداع، فى وقت نحن أحوج ما نكون فيه إلى الاجتهاد والمراجعة النقدية المخلصة والواعية بكل ما قدمنا من أفكار وطروحات، فى الماضى والحاضر والمستقبل ونحن نستشرف آفاق القرن الواحد والعشرين هذه الإنجازات الضخمة التى لم نقدم منها سوى عناوينها، تتطلب دراستها النقدية الوقت والجهد، ومن أين لى بهذا كله، وأعلم أن محمود رفض بكل إباء أن يكون الاحتفال به احتفالاً بشخصه بل بوطنه الصغير والكبير، بالإسهام الفكرى فى معالجة قضايا ومشاكله ولذلك سأتفنى بالحديث عن محمود الصديق والمناضل، كما عرفته عن قرب، منذ رمايتنا فى قسم الفلسفة فى أوائل الأربعينيات بكلية الآداب (جامعة فؤاد الاول) ومن بعدها من خلال رقة النضال الطويل عبر كل هذه السنين وخلال مرحلة من تاريخنا غنية بأحداثها ومعاركها وانتصاراتها الباهرة وهزائمها المفجعة.

ظل محمود طوال حياته ولا يزال، المناضل الذى لا يهدأ ولا يكل فى العمل والفكر، وكانت الفلسفة بالنسبة إليه منذ تخرجنا، ومنذ ارتباطنا بالحركة الماركسية، ليست مجرد أداة للفهم والمعرفة، بل وللتغيير فى الوقت نفسه.. التغيير إلى أمام على طريق الديمقراطية والتقدم.. طريق الثورة الاجتماعية والديمقراطية الراديكالية.. كنا ومازلنا نؤمن بها ونراها، أصبنا أو أخطأنا، طريق التحرر والتقدم والرخاء لشعبنا وأوطاننا ووطننا الكبير، واللاحق بركب ثورات العصر العلمية والتكنولوجية والمعرفية.

كان محمود طوال هذه السنوات نموذج المناضل الصلب، الثابت على مبدئه فى غير جمود ويقدم الدكتور لويس عوض فى أحد كتبه مشهداً تاريخياً شارك فيه؛ أثناء لقاءهما معاً، الدكتور لويس ومحمود، بعد أن استدعاهما عميد الكلية ليلتقيا خجلاً، قرار فصلهما من العمل بالجامعة فى مطلع حياة محمود الجامعية، وكيف تلقى محمود القرار فى هدوء ومضى فى طريقه فى تصميم وإصرار، ليعود اليوم إلى جامعته وكليته مكرماً. (*)

ظل محمود على الدوام أميناً مع نفسه ومع رفاقه، لا يتردد فى نقده لذاته فى الفكر أو الممارسة، ومراجعة أخطائه بشجاعة.. فهو فى مقدمة كتابه «الرعى والرعى الزائف» ينقد

(*) يشير الأستاذ أديب ديمترى إلى الندوة التى أقامتها كلية الآداب والجمعية الفلسفية المصرية بقاعة مجلس الكلية والتى كان محمود أمين العالم أحد أعضاء هذا المجلس، للاحتفال بمرور خمسة وسبعين على ميلاد العالم.

فكره وتقييماته الخاطئة خلال المرحلة الناصرية على الرغم من المكانة التي احتلها والإسهامات البارزة التي قدمها في ذلك الحين في ظل نظام وطنى تقدمى وفي شتى المناصب الرفيعة التي تقلدها في ميادين الصحافة والثقافة والنشر، عن قناعة وإيمان، لا عن وصولية أو تسلق مثل غيره من أقطاب ذلك الزمان، والذين قادوا نظاما وطنيا إلى حتفه.

كما نلمس هذه الأمانة الفكرية في إعادة تقييمه لشخصيات بارزة في تاريخنا من أمثال: ركي نجيب محمود، على ضوء تتبع تطوره الفكرى ودوره التنويرى، على الرغم مما بينهما من اختلافات في الفلسفة والمبادئ، ويفعل الشيء نفسه في تقييمه وتقديره الكبير لعبد الرحمن بدوى بما أنجزه وقدمه في مجالات التراث والإحياء على الرغم من مسافة الخلف بينهما فكراً وفلسفة وسياسة.

كان محمود ولا يزال ديمقراطياً واسع الأفق، لا يرفض الآخر أبداً، مهما اختلف، يقيم المفكرين والأفكار والفلسفات في جوانبها الإيجابية والسلبية على ضوء رؤيته وفلسفته ومنهجه الماركسى الراسخ؛ المنهج الجدلى التاريخى الطبقي والاجتماعى، ولعل المنهج هو أبرز أسلحته على الدوام، والأساس الذى يبنى عليه تقييماته النقدية في الفلسفة والفكر والأدب والسياسة أخطاء أو أصاب.

وقد يؤخذ على محمود فرط مجاملته وأدبه الجرم في تعاملاته وعلاقته بالناس، وقد يعود ذلك لحساسية الشاعر والفنان، ولكنه لا يجامل أبداً في معالجة الأفكار، حتى مع من يتممون إلى مدرسته الفكرية والسياسية نفسها وهو حاد كالسيف مع أعداء العقل والاستنارة والتقدم، دعاة الظلامية والتخلف.

وفي مسيرتنا النضالية اختلفنا كثيراً في الماضى، وباعدت بيننا الرؤى والأفكار في بعض المواقف واللحظات، ولعلنا لانزال نختلف في نقاط وتفصيل صغيرة في تقييمنا لبعض الأفكار والتيارات والأشخاص، ولكننا في الماضى، كما هو في الحاضر لم ينقطع أبداً حبل الود بيننا، وتغلبت رفقة السلاح على أى اعتبار آخر والفضل في ذلك يعود إلى عمق ديمقراطيته ويعده عن أية حلفية أو رعامية، وكانت هذه بعض أدواء الحركة الماركسية.

تحية مرة أخرى لمحمود العالم الصديق ورفيق الطريق، في عيد ميلاده الخامس والسبعين، متمنيا له طوال العمر والعطاء، فمازالت المسيرة طويلة وشاقة، والأوطان في محنة تتطلب الكثير الكثير من المثقفين الوطنيين والتقدميين

الليبيينة وشباب الأربعينيات

د. أنور هغيث (*)

ارتبط اسم محمود أمين العالم بمجموعة من المفكرين والمناضلين الذين ارتبطوا في شبابهم في الأربعينيات بالفكر الاشتراكي. وقد لعب هذا التيار دوراً مهماً في الحركة الفكرية في مصر المعاصرة. وتمثل مسيرة العالم الفكرية صورة بالغة الدلالة للمسار الفكري لذلك الجيل.

وصحيح أن مسيرة محمود أمين العالم تتميز بالخصوصية والثراء والتفرد بشكل لا يجعل منه مجرد نموذج أو عينة لرفاقه، ولكننا لانستطيع أن نلتقط أبرز سمات هذا الجيل إلا من خلال التجارب التي تتميز بالأصالة والتفرد فيه.

ويتلخص ذلك بوضوح في عرض محمود أمين العالم لظروف لقاءه بالفكر الاشتراكي من خلال وصفه لأزمته الفكرية، كما جاءت في مقدمة كتابه فلسفة المصادفة، حيث كان طالباً يدرس الفلسفة: «كنت أتنمى كلية الى تيارات أيديولوجية غير علمية.. كانت إرادة نيتشه هي محركي، ووسيلتي في المعرفة كان حدس برجسون وطاقته الحيوية ولا أرى في الواقع إلا عبث مايرسون وكان شعر إليوت هو أنشودتي المفضلة. كنت أتصرف بوعي بئس يختلط فيه الإشكال العلمي بالاكنتاب النفسي»^(١).

(*) مدرس الفلسفة السياسية كلية الآداب جامعة حلوان.

(١) محمود أمين العالم، فلسفة المصادفة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠، ص ١٠.

ولو تأملنا هذا النص لوجدناه يحفل بأسماء من كبار الفلاسفة والأدباء ولكنهم جميعاً من الغربيين. . . ولم نجد العالم يضيف إلى ملامح أزمته الفكرية فيض الفارابي أو إشراقية ابن سينا أو عقلانية ابن رشد. ولم يكن محمود العالم مقطوع الصلة بالتراث الفلسفي والأدبي الإسلامي فقد نشأ في عائلة تشتغل بالتراث وعاش صباه وشبابه في رحاب هذا الفكر. ولكن هنا يعبر عن تطلع الشباب أو الانتليجنسيا الجديدة إلى فكر معبر عن روح العصر، وثيق الصلة بهموم الإنسان المعاصر. ويسترعى الانتباه إلحاح محمود أمين العالم على وصف حاله وهو بين هذه الكوكبة من أعلام الفكر بالوعى البائس والاكتئاب النفسي. فلا يمكن الزعم بأن التحمس لأفكار نيتشه أو اعتناق آراء برجسون يدفع بالإنسان إلى أزمة فكرية، ولكن موقف العالم الشاب من واقعه المصري هو الذى يفسر أزمته الفكرية فكيف يستريح لأفكار نيتشه التى تحتقر الضعفاء فى واقع تعاني فيه الأغلبية من الانسحاق والحرمان، وكيف يتعايش مع آراء برجسون وما تتسم به من تصوف وروحانية فى مجتمع يحتاج إلى العقلانية والفكر العلمى.

ولقد كان المخرج من هذه الأزمة بالنسبة إلى محمود أمين العالم هو قراءته لكتاب لينين «المادية والمذهب النقدي التجريبي». . . لقد قادنى هذا الكتاب إلى «جدل الطبيعة» لفريدريك أنجلز. . . ولقد كان هذا هو الحدث الذى قلب حياتى الفكرية رأساً على عقب»^(١).

لقد كان اللقاء بالماركسية هو الذى يمثل بالنسبة إلى العالم ورفاقه الاختيار الذى يتيح تحقيق الترقى الفكرى والانحياز للفكر العلمى والالتزام بقضايا الواقع الاجتماعى.

ولقد كان لينين بإنتاجاته السياسية والفكرية هو مفتاح الدخول إلى الفكر الماركسى.

وعلى رغم ان الفكر المصرى الحديث قد تعرف على كارل ماركس وأفكاره منذ نهاية القرن الماضى عبر كتابات المثقفين الاشتراكيين أمثال: سلامة موسى وفرح أنطون ونقولا حداد ومصطفى حسنين المنصوري، ورغم انه كانت هناك محاولات عديدة لتأسيس تنظيمات اشتراكية، فإن الفكر اللينينى، كصيغة خاصة للماركسية، لم يتم التعريف عليه إلا فى الأربعينيات من القرن العشرين، وقد تم تبنيه بصورة واسعة فى الأربعينيات من هذا القرن من

(١) المرجع السابق، ص ٦.

قبل الشباب الاشتراكي المنخرط في الحركة الوطنية بل وصار الفكر اللينيني هو الصيغة الوحيدة المعروفة للماركسية في مصر.. ولقد تضافرت عديد من العوامل لتسهم في أن يحظى هذا الفكر بهذا القبول الواسع وبهذه الأهمية الاستثنائية له في الفكر المصري الحديث.

لقد كانت المقالات المنشورة في الصحافة المصرية والتي تعالج موضوع الحركات الاجتماعية في أوروبا في القرن التاسع عشر تشير غالباً إلى خصوصية روسيا عن باقي دول أوروبا، وتكمن هذه الخصوصية، من الناحية الاقتصادية في سيادة نمط الانتاج الزراعي، ومن الناحية السياسية في سيادة الاستبداد القيصري، ولاشك في أن التركيز على هذه الخصوصية كان يسعى إلى إقامة نوع من المحاكاة بين روسيا ومصر. بل هذه المحاكاة نفسها قد أشار إليها لينين نفسه وهو يقرأ أطروحة جوزيف نحاس والمقدمة لجامعة السربون بباريس بعنوان : «الوضع الاقتصادي والسياسي للفلاح المصري».. ويعزى نحاس الخضوع السلبي للفلاح المصري إلى الاستبداد السياسي الذي يتعرض له هذا الفلاح من قديم الزمان ويرى نحاس أن الفلاح يمكنه عبر نظام ديمقراطي أن يتحضر ويصير إيجابياً في ممارسته السياسية، ويحدد نحاس مشكلة الشعب المصري قائلاً : «إن طبقاتنا العاملة، سواء عمال المدينة أم عمال الريف، على درجة من الجهل تمنعها من تولى مهمة الدفاع عن حقوقها بنفسها. إن الميل للمعاناة دون الشكوى والتأصل فيهم منذ قرون قد أضعف، إن لم يكن قد قضى نهائياً، على روح الاحتجاج التي نلجدها لدى العامل الأوروبي»^(١). ولمواجهة هذا الوضع المتفاقم يطالب نحاس «بنشر نور التعليم بين هذه الطبقات» وأن يتدخل المشرعون ليحموا حقوق هؤلاء العمال في مواجهة ارباب العمل ليقوموا بالدور نفسه الذي تقوم به النقابات في البلاد الغربية.

ويعلق لينين في هامش كتاب نحاس قائلاً : «وصف مختصر للبؤس اليائس للفلاحين الذين يعيشون في أكوخ الطين، بلا تجهيزات، مع المواشي ويعملون صباحاً ومساءً، جهالة وظلامية كما في روسيا»^(٢).. ويكتب لينين عن نوع الإصلاح الذي يقترحه نحاس بأنه :

(1) Joseph Nahas, Situonointing e'conomig et Soiole du Fellah e'gyptien, Paris, Arthur Rousseau, 1908, P. 92.

(2) Leninc, Oeuvres Completes, T. 39. Cahiers de l'impérialisme, p. 651.

«وجهة نظر مميزة لليبرالية الشعبية، بالضبط كما هو الحال في روسيا بين ١٨٠٠ و ١٩٠٠»^(١).

وفي عام ١٩١٥ نشر مصطفى حنين المنصوري كتابه «تاريخ المذاهب الاشتراكية» يؤكد على هذا التشابه بين ظروف البلدين ويرى أن روسيا، خلافاً لباقي الدول الأوروبية، في حاجة إلى دولة مركزية قوية لأنها لم تعرف التمدن إلا منذ وقت قليل وأن الديمقراطية سوف تكون ضارة بها.^(٢)

ولقد كان الحماس الذي عم الكثير من بلاد الشرق للشورة البلشفية في ١٩١٧ أو ضدها يرجع في جانب منه إلى هذا التشابه؛ والفكرة التي روج لها المثقفون الاشتراكيون فيما قبل والتي ترى أنه لا يمكن تحقيق الاشتراكية إلا بعد الوصول إلى درجة من النضج والنمو تتجلى في الاقتصاد بالتصنيع وفي السياسة بالديمقراطية البرلمانية لم تعد فيما يبدو شرطاً ضرورياً للتقدم والعدالة.

إن السياق التاريخي يمهّد الأرض في مصر لتبني نفس المنهج الذي حقق نجاحاً في روسيا.

وعلاوة على تشابه الظروف التاريخية بين البلدين كانت الصيغة النظرية للخبرة البلشفية ملامح تجعلها مقبولة وقادرة على الأداء في مصر. ولقد بدأت بلورة هذه الصيغة الخاصة من الماركسية منذ بداية دخولها إلى روسيا. فلقد كان لدى المثقفين الروس ميول لتحويل الماركسية إلى نظرية شاملة لها آراؤها النافذة في جميع المجالات. ولقد عبر ماركس نفسه عن ضيقه من هذه النزعة واتهم المثقفين الروس بتحويل أفكاره إلى نظرية فلسفية تاريخية «تستخدم كحل جاهز كوني»^(٣).

كما أدان المجلز «مذهبيتهم البلهاء» وهجومهم غير المتسامح على الناروديين (الاشتراكيين الشعبيين) والذين هم، في رأى المجلز، الوحيدون الذين قاموا حتى الآن بالمحار

(1) Ibid., p. 561.

(٢) انظر، مصطفى حنين المنصوري، تاريخ المذاهب الاشتراكية، القاهرة، بدون دار نشر، ١٩١٥.

(3) Marx, Lenine à MikRailovski. 1877, ci Par K. Pape, ide'alog ie Froide Paris. j.z Pauvert 1967 P.27.

ما فى روسيا ويتتقد طريقتهم فى الاستشهاد بكتابات ماركس «وكانها نصوص كلاسيكية أو من العهد الجديد».^(١)

ولكن مع لينين لم يعد للماركسية الروسية شكلاً مميزاً ولكن أصبح لها محتوى خاص وأصبحت أعماله، من حيث الإمكانية، ذات جدوى كبيرة للمثقفين الاشتراكيين فى مصر وترجع أهمية اللينينية بالنسبة إلى الاشتراكية المصرية إلى أنها تحتوى على الملامح الآتية:

أولاً: دور المثقفين

فى عام ١٩٠٢ كتب لينين فى كتابه «ما العمل؟»: إن العمال لم يكونوا قد استطاعوا بعد اكتساب الوعى الاشتراكى - الديمقراطى. وهذا الوعى لم يكن يمكن أن يأتيهم إلا من الخارج... أما فيما يتعلق بالمذهب الاشتراكى فقد تولد عن النظريات الفلسفية والتاريخية والاقتصادية التى تبلورت بواسطة ممثلين متعلمين من الطبقات المالكة، بواسطة المثقفين. وكان ماركس والنجلز، مؤسسا الاشتراكية العلمية المعاصرة يتيمان عبر وضعهم الاجتماعى إلى المثقفين البرجوازيين. وبنفس الطريقة فى روسيا، لقد انبثق المذهب الاشتراكى الديمقراطى بشكل مستقل تماماً عن الطبقة العاملة، بل كان النتيجة الطبيعية والحتمية لتطور الفكر لدى المثقفين الثوريين الاشتراكيين.^(٢)

هذا التقدير لدور الانتلجنسيا كان موضع احتفاء من قبل المثقفين الاشتراكيين فى بلد تكون الطبقة العاملة فيه ضعيفة بسبب الدور الثانوى الذى تلعب الصناعة فى اقتصاد البلاد، هذه الطبقة، فى رأى لينين، لاتصل إلى الوعى الثورى وحدها ولكن بفضل المثقفين الثوريين. هكذا فالمثقفون الاشتراكيون المصريون الذين كانوا يكتفون بإيقاظ الضمائر وطلب الرأفة بالفقراء قد وجدوا أنفسهم قادرين على لعب دور أكثر ثورية.

ثانياً: ثورة الشيوعيين البرجوازية

فى كتاب «خطتنا الاشتراكية - الديمقراطية فى الثورة الديمقراطية» يطلب لينين من الطبقة العاملة، عبر الحزب الاشتراكى - الديمقراطى التدخل فى الصراع القائم بين

(1) Engels, Lettre a' Sorge (5 Dec'embre 1887). AZass oulitch (23 avril 1885). vou , Leid P.28.

(2) lenine, Que Faire, Paris, e'd. Sociale, 1971. P.197.

البرجوازية والملكية المطلقة، فعلى العمال أن يمنعوا تردد البرجوازية وأن يدفعونها إلى اتخاذ مواقف راديكالية في مواجهة الاقطاع والسلطة القيصريّة: «إن الثورة الديمقراطية هي ثورة برجوازية. . . ولكننا نحن الماركسيين علينا أن نعرف أنه لا يوجد ولن يوجد بالنسبة للبروليتاريا والفلاحين أى طريق إلى الحرية الحقيقية إلا طريق الحرية البرجوازية والتقدم البرجوازي. . . ونحن بصفتنا ممثلين للطبقة الطليعية. . . علينا أن نطرح أمام الشعب بأكمله مشاكل الثورة الديمقراطية بروح المثابرة والمبادرة»^(١).

وهكذا يمكن للماركسيين أن يستثمروا كل طاقتهم في ثورة وطنية ديمقراطية ذات طبيعة برجوازية، ولم تكن تجرية الحركة الشيوعية المصرية وعلاقتها بحزب الوفد والتشكيلات السياسية الأخرى وعلاقتها فيما بعد بجمال عبدالناصر إلا توضيحاً لهذا الاختيار: فكل التنظيم والدعاية والتحريض تتم لدفع البرجوازية لأخذ مواقف جذرية في مواجهة الإمبريالية، بل وحتى على مستوى النظرية لم تتجاوز ثورتهم يوماً إطار الثورة البرجوازية.

ثالثاً، تحليل ظاهرة الإمبريالية

لقد انتقد لينين والبلاشفة - موقف الأمية الثانية تجاه مسألة الاستعمار، وأيدوا الشعوب المستعمرة في كفاحها من أجل الاستقلال، وعلى المستوى النظرى «كان المؤرخون البلاشفة والذين لا يعرفون الرأسمالية إلا في صيغتها الاستعمارية، ذوى مهارة خاصة في اكتشاف دور الرأسمال الاستعماري في العالم، وألجؤوا في ذلك دراسات عميقة»^(٢).

وفي كتاب «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» يصل لينين إلى الخلاصة الآتية:

«إن الإمبريالية التي تعنى اقتسام العالم. . . ونجنى فوائد احتكارية عالية لصالح حفنة من البلاد الغنية، تخلق الإمكانية الاقتصادية لرشوة الشرائع العليا من البروليتاريا، وبذلك تشجع على الانتهازية وتدعمها، ولكن ما لا يجب أن ينسى هو القوى المتفضضة ضد

(1) Lenine. Deux Toct ig ues de la sociale - democratie dane la re'volution de morat igue, e'd. Sociole, 1961. P.152. .

(2) Antun Pannekoek, teninePhilosphe, paris, Spastacus, 1970, P. 103.

الإمبريالية بشكل عام وضد الانتهازية بشكل خاص»^(١).

هكذا تمجد البلاد المتخلفة نفسها في قلب الكفاح ضد الإمبريالية عبر حركتها الوطنية.

ويفسر اليسارى الهولندى أنطون بانكوك تأثير النظرية اللينينية في الإمبريالية على البلاد المتخلفة قائلاً: «في البلاد الخاضعة للاستغلال الاستعماري تكون هناك مصلحة مشتركة لجميع الطبقات في التحرر من الرأسمال الرئوى الأجنبي من أجل وضع قواعد النمو الاقتصادي الحر الذي يؤدي عامة إلى تكوين الرأسمال الوطنى. وهذا الكفاح يستهدف الرأسمال العالمى، ولهذا فإنه عادة يتم تحت اسم الاشتراكية، وبما أن العمال في البلاد الغربية لهم نفس العدد، يكونون بالتالى حلفاء طبيعيين لهذا الكفاح في المستعمرات»^(٢).

وفى مصر كان كتاب «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» هو الكتاب الوحيد للينين الذى لاقى استقبالا حماسياً خارج دوائر الماركسيين.

هذه هى بعض الملامح التى جعلت للفكر اللينين أهمية بالنسبة لمصر، وعلى الرغم من ذلك فقد تأخر التعرف على هذا الفكر حوالى عشرين عاماً، ويعود هذا التأخير إلى ظروف مصر الخاصة: حظر الحزب الشيوعى المصرى الذى كان مرتبطاً بالأممية الثالثة فى عام ١٩٢٦، فى الوقت الذى كانت القومية الليبرالية فى أوج لمجاحتها حيث جسدت فى هذا الوقت الآمال الشعبية واستقطبت جهود الشباب.

ومنذ عام ١٩١٧ كانت الصحافة المصرية لا تكف عن الحديث عن البلشفية، ولكنها كانت تطلق هذا المصطلح على التطرف وعلى النزوع الثورى دون أن تقوم جدياً بتممية الوعى بالأسس الأيدلوجية للبلشفية، ولم تصبح اللينينية معروفة ومتبناه إلا فى أثناء الحرب العالمية الثانية ويفسر هذا التبنى أسباب عديدة منها:

١ - أظهرت القومية الليبرالية عجزها عن تحقيق طموحات الشعب والوصول لحل

جذرى لمسألة التحرر الوطنى؛

٢ - لم تؤدى كتابات المفكرين الاشتراكيين الذى كانوا يسعون للتوفيق بين التراث

والليبرالية والاشتراكية إلى إحداث أى إصلاح؛

(1) lenine, L' impe'rialisme stade Suprem du capitalisme, Paris, e'd. sosiale, 1950 P.260.

(2) A. Pannekoek, op. cit., 102.

٣ - الانتشار الكبير لللينينية فى الاحزاب الشيوعية فى البلاد الغربية؛

٤ - السياق الدولى والذى أعطى للكفاح ضد الفاشية أهمية ملحة وكانت المادية اللينينية فى هذا السياق تستخدم كقاعدة أيديولوجية لحركة غير معادية للرأسمالية ولكنها فقط معادية للرجعية والفاشية والتى أطلق عليها هذا الوقت اسم «الجبهة الشعبية» أو «الجبهة الوطنية».

٥ - الانتصار السوفيتى فى الحرب العالمية الثانية، والذى اثار حماساً كبيراً فى مصر، فالمشاعر المعادية للإنجليز والمعادية للاستعمار والتى دفعت قطاعات واسعة من البرجوازية الصغيرة أو الجماهير المعدومة إلى انتظار التحرر على يد القوات الألمانية قد تحولت إلى الإعجاب بستانين والاتحاد السوفيتى.

وكان هذا الإعجاب محبذاً على تطور الشيوعية وخصوصاً فى قطاعات الشباب إلى درجة يمكن معها القول بأنه «قبل معركة ستالينجراد كان ينظر إلى الشيوعيين المعدودين فى مصر على أنهم أعضاء فى طائفة غريبة أو ومحرومين من أى مستقبل، وبعد ستالينجراد حظوا بتدعيم نابع من الاحترام الكبير للجيش الأحمر وصاروا يشكلون طليعة مصرية لحركة شيوعية لايمكن مقاومة اندفاعها^(١) وقد أشار العديد من الشيوعيين المصريين إلى هذه الصلة بين انتصار ستالينجراد وتطور الحركة الشيوعية المصرية فيذكر جاني لاكوتور مقدمة إحدى النشرات السرية تقول «كما أدى انتصار أكتوبر إلى خلق الشيوعية الصينية وأدت مدافع ستالينجراد إلى انبثاق الشيوعية فى مصر»^(٢).

هكذا فى النهاية نجد أن اللينينية بفضل سماتها الخاصة وبفضل السياق التاريخى الذى شجع عليها كانت تمثل بالنسبة للاتلجنسيا المصرية الشابة ذلك الشكل من الماركسية الأنسب لظروف مصر. ولكن منذ موت لينين وحتى نهاية الأربعينيات تعرضت اللينينية الى تطور كبير تم صياغته تحت رعاية ستالين، وهذا اللينينية المصاغة بإشراف ستالين هى التى نقصدها عندما نشير إلى الإطار النظرى للحركة الشيوعية المصرية : وهى لينينية قائمة على كتاب ستالين «أسس اللينينية» وبعض الكتب التبسيطية الأخرى التى كتبها ستالين والتى

(1) Gilles Perrault, un homme a' Part, T.1, Paris, Barrault, 1984. P.159.

(2) Jean et Simon lacouture, L' Egypte En mouvement, Paris, Seuil' 1956, P. 159.

تشكل المادية الجدلية قاعدتها الفلسفية: «لم تعد اللينينية سوى أنشودة تمجيد للدولة السوفيتية وملحمة تشيد ببطولة ستالين.. لقد أصبحت عقيدة جامدة لا يستطيع أن يمسه إلا القائد الكبير»^(١).

وكانت هذه الأيديولوجية عقبة في وجه التعرف على أفكار ماركس وعلى أفكار المدارس الماركسية الأخرى وذلك لأسباب بديهية فهي صيغة كما يقول جورج لايبكا «قد أغلق فيها باب الاجتهاد، ولم يبق فيها من عمل سوى الشروحات التي لانتهى وعديد من كتب التبسيط التي لا تخص في جميع اللغات، اختلافات محدودة هنا أو هناك، لكنها لا تقترب مما هو جوهري وهو جسم النظرية»^(٢)، وهكذا تأسس في مصر نوع من التماهي بين فكر ماركس والرؤية الستالينية (الماركسية اللينينية) وذلك لدى الشيوعيين ولدى خصومهم أيضاً.

وعلى رغم هذا الإطار النظري الضيق لعب الماركسيون المصريون دوراً بارزاً في تنشيط الفكر المصري الحديث وقدموا إسهامات هامة في مجالات عديدة كالاقتصاد والأدب والفلسفة والتاريخ.

وإذا لم يمكن تفسير هذا الإسهام في إطار التصوير الستاليني النظري الضيق فإنه يمكن أن نجد تفسيراً له في انتماء الماركسيين المصريين إلى التيار الرئيسي في فكر النهضة العربية وهو تيار التحديث والحركة الوطنية، بل ويمكن القول بأن الحركة الوطنية قد اكتسبت معهم أبعاداً جديدة وأصبحت أكثر جدلية.

ففي عام ١٩٢٢ أصبحت مصر بلداً مستقلاً.. ولكن تواجد القوى العسكرية الإنجليزية والتدخل الدائم في شئونها السياسية قد دفعا الجماهير إلى الوعي بشكليات هذا الاستقلال.

كما أظهرت السنوات التالية، وحتى الحرب العالمية الثانية حدود الأحزاب السياسية في تحقيقها للطموحات الشعبية والحكومات النابعة من هذه الأحزاب، على اختلاف انتماءاتها الطبقية وبرامجها وحظها من الشعبية قد دخلت في مفاوضات عقيمة مع الإنجليز لتخفيف تواجدهم العسكري وقد احتفظ هذا الوضع بالعاطفة الوطنية في حالة تأجيج.

(1) Alfred G. Meyer, *Lénine et le leninisme*. Paris, Payot, 1966, P.249.

(2) Georges Labica, *Le Marxisme leninisme*, Paris Bruno Hwsman 184, p. 18. Jacques Berque, *L'Egypte, in pe'rialisme*.

لقد صار للقضية الوطنية الأولوية على كل القضايا وقد كان بورة منظور جديد لحل المشكلة الوطنية هو المبرر الوحيد لتشكيل أحزاب جديدة أو لإحداث انقسامات فى الأحزاب القديمة ولكن كل المحاولات فى فترة ما بين الحربين تصل دائما إلى طريق مسدود «لقد غزا التشاؤم بالفعل كل قطاعات الحياة فى مصر، ولم يكن يوجد سوى تبادل بين أشكال من الحماس والبلاغة الخطائية ولكن المراقب الذى يستطيع ان يخترق هذه الواجهة يعى بأن المجموعات الواعية والمكافحة يعترىها التشاؤم وفقدان الثقة فى الذات تشاؤم زوده تاريخ الجيل الأخير بكل أسباب الوجود. كانت الماركسية فقط هى التى تسمح بالإفلات من الاختيار بين الوهم أو اليأس»^(١).

فى هذا المناخ، كان على الجيل الجديد من المثقفين المصريين أن يبحث عن بديل فى مواجهة الشعور بالعجز والتشاؤم السائدين وكان الفكر الماركسى يمارس سحراً على الجيل الجديد الذى يتمنى تغييراً فعالاً مع رفض اعتدال المثقفين الوطنيين التقليديين.

ويصف ماكسيم رودنسون جاذبية الماركسية فى هذا الإطار قائلاً: «قبل كل شئ، كانت الماركسية تمد العالم الثالث بمنظور أيديولوجى متفائل وإرادى وثورى. لم يكن هناك شئ مستحيل... كانت خاصيتها العلمية تكفل صلابه المذهب وفاعلية الحلول، وكانت التعبئة من أجل الثورة تمدهم بمبررات للحياة لقد صرنا بعيدين عن الصبر الذى يوصى به خبراء العالم الرأسمالى، وعن سليبتهم وتواطئهم تجاه الرموز العفنة للقهر والاستغلال»^(٢).

وعلاوة على ذلك كانت الماركسية تمثل حلاً للمشاكل التى طرحت على الانتلجنسيا فى كفاحها النظرى من أجل الاستقلال والتقدم «فالماركسية تقدم أيديولوجية قادرة على رفض التراث دون الارتقاء فى أحضان أوروبا، ورفض شكل معين للمجتمع الأوروبى دون الاضطرار للعودة إلى التراث ولم يعد الفرد الذى يتبناها مدعواً لأن يختار مثل المثقف الليبرالى بين الحقيقة الذات والاعتقاد الشعبى فقد أصبح لديه إمكانية أن يوائم بين الاثنين عبر الممارسة العملية»^(٣).

(1) Jacques Berque, l'Egypte, in in péréalisme et revolution, Paris Gallimard 1967, p. 677.

(2) Maxime et revolution, Paris Gallimard, 1967, P. 677.

Rodinson, Maruxisme et Monde musulmen, Paris seuil, 1972, P. 315.

(3) Abdalla laroui, la crise des intellectuels arabes paris mapero, 1974. P. 151.

وهكذا كانت مصر تستعد، فيما يرى أنور عبدالمملك مع الماركسيين المصريين لأن تدخل في مرحلتها الثانية في الحركة الوطنية «في أثناء المرحلة الأولى والتي تمتد من بدايات القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الثانية، كانت المشكلة الرئيسة هي ضمان انبثاق المجموعات والطبقات الاجتماعية المحلية والتي كانت تمر بصيغ مختلفة من الإقطاع الشرقى الى رأسمالية متخلفة من النمط الاستعماري ذات سمة زراعية غالبية. . ولكن بدأ التابعون المحليون للمحتل في نظر الغالبية الكادحة مهمومين أساساً بالحفاظ على امتيازاتهم وإستمرار سلطتهم»^(١) أما المرحلة الثانية والتي انخرط فيها الماركسيون المصريون فقد كانت تسعى إلى تحقيق التحرر الوطنى من خلال منهج جديد، وقوى اجتماعية جديدة، وأيديولوجية جديدة.

وهدف هذه المرحلة الجديدة هو «ضمان الاستقلال الحقيقى عبر تأسيس دولة قومية مستقلة وفى داخل هذه الدولة يتم ضمان حق الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة فى الوصول إلى الموارد المالية والثقافية للأمة مع حقهم فى ممارسة سلطة الدولة.»^(٢)

هذه هى ملامح المشروع الوطنى كما تصورته الانتليجنسيا المصرية الشابة، ولم يكن هذا المشروع اختيارياً فكرياً محضاً بل كان التطور التاريخى لمصر والعالم يمدّه بأسباب عديدة للوجود والفاعلية.

من هنا تتضح نقطة الانعطاف الكبرى فى حياة محمود أمين العالم، وكيف أنه وهو شاب دارس للفلسفة معتقداً لأفكار مثالية تكون قراءة كتاب لينين بالنسبة إليه شرارة أو كالدفعة التى توجهه وجهة جديدة ولا يفسر ما حدث سوى ذلك الاهتمام الكبير بقضايا الوطن. ولا يملك أحد أن يجزم بأن الاهتمام بقضية الوطن كان حكراً على محمود أمين العالم ورفاقه فقد كانت هناك تيارات أخرى بعيدة تماماً عن الماركسية وعن اللينينية وتشغل أياً ما تشغل بقضية الوطن. . ولكن ما يميز محمود أمين ورفاقه فى ارتباطهم بالقضية الوطنية انطلاقاً من الماركسية اللينينية محورين رئيسيين:

(1) Anouar Abdel- Malek, Anthologi dee le liherature arale Contemp araine, vel, 2, les ea ais, Paris, Selil, 1965, P.80.

(2) Ibid . P.9

المحور الأول: مواصلة مشروع التحديث ونشر الثقافة العقلانية.

المحور الثانى: ربط القضية الوطنية بأفاق إنسانية وبالتطورات المحيطة فى العالم الخارجى.

وكما كان لهذا الفكر اللينينى فاعليته التاريخية فإن له أيضا حدود تتضح يوماً بعد يوم بفعل التطور التاريخى. ولهذا يبقى مطروحاً على محمود أمين العالم وجيله وعلى الأجيال التى تليه مهمة تجاوز هذا الفكر مع الاحتفاظ بالغاية الأساسية التى كانت وراء إنتاجهم الفكرى وهى العمل على تحرير الإنسان المصرى من أنواع الاستغلال والاعترا ب كافة، فى إطار إنسانى عام.

القسم الثانى فى الأدب والنقد الأدبى

محمود أمين العالم واقعية بلا ضفاف

د. هاشم شفيق فريد (*)

ارجى التحية إلى محمود أمين العالم في عيد ميلاده الخامس بعد السبعين من موقع فكرى ونقدى مغاير، بل يكاد يكون مناقضا لموقعه. العالم مناضل سياسى تقدمى، واشتراكى عنيد، ويسارى مؤمن بالتزام الأدب ودوره الاجتماعى، وأنا جاهل بقطاعات حيوية من الفكر التطورى والسياسى والاقتصادى (أعترف أنى حتى هذه اللحظة لم أقرأ كتابى «أصل الأنواع» و«رأس المال» كاملين قط)، محافظ ذوقيا وفكريا، رجعى إن شئت، هو مؤمن بالواقعية وأنا مشدود إلى السيريالية والتعبيرية والرمزية ووجودية سارتر الباكرا وفلسفات العبث والعدمية والمحال ائذنوا لى أن أضع بطاقتى واضحة على المائدة كى تستبين الأمور: إنى من سلالة رشدية (نسبة إلى رشاد رشدى لا إلى فيلسوف قرطبة)، رضعت لبان مدرسة النقد الجديد الأنجلو - أمريكية منذ أرسى دعائمها إليوت ورتشاردز ورائسوم فى العقود الأولى من هذا القرن، أو من باستقلال الفن (ولا أقول انفصاله) عن الاعتبارات القومية والدينية والاجتماعية والسياسية كافة، ولا إيمان لى بأية فلسفات هيومانية. ومع ذلك تعلمت من العالم منذ نعومة أظفارى، وأظل مدينا له بعد أن انشعبت بنا السبل، لهذا سيكون مدار حديثى محاولة الإجابة عن هذا السؤال: ما الذى يمكن أن يتعلمه من العالم من لا يشاركه آراءه ومواقفه؟ سأعمد فى محاولة الإجابة إلى لحظات من

(*) أستاذ مساعد النقد بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة القاهرة.

خبرتي الذاتية بعمله عبر السنين هذه شهادة شخصية بقدر ما هي محاولة لإلقاء ضوء موضوعي على القيمة الباطنة لفكره وممارسته .

فى عام ١٩٥٩ التقيت بالعالم ناقداً لأول مرة (كنت أنوى أن أشير إليه من الآن فصاعداً بالاختصار م. أ. العالم ولكنى خشيت أن يخطئ أحد قراءة هذا فيحسبه سؤالاً فلسفياً: ما العالم؟) كان ذلك من خلال كتاب «قصص واقعية من العالم العربى» الذى صدر عن دار النديم فى أكتوبر ١٩٥٦ مع مقدمة للعالم وغائب طعمة فرمان (لا أدرى كيف أنطق هذه الأسماء العربية، فأرجو أن تصوبونى إن أخطأت) اشتريت الكتاب من سور الأزبكية - لا أذكر الآن ثمنه - حين كان السور مصدر إشعاع فكرى وثقافى، لم يتحول بعد إلى معرض لبيع البنطلونات الجينز وأشرطة الكاسيت الهابطة والسوتيانات، وكان الكتاب يضم قصصاً من سوريا ولبنان والأردن والسودان والمغرب العربى ومصر والعراق منها أعمال غدت الآن - أو ينبغي أن تغدو - من الكلاسيات: «عود النعنع» لفتاح المدرس و«المكنة» ليويسف إدريس و«القنديل المنطفى» لفؤاد التكرلى .

ومقدمة الكتاب - كمقدمة بدر الديب لديوان عبدالصبور الأول، أو مقدمة رجاء النقاش لديوان حجازى الأول - وثيقة نقدية دالة على المناخ الفكرى السائد وقتها، وعلامة من علامات الطريق فى تطور النقد الأدبى العربى فى منتصف هذا القرن . ، لقد دعا العالم وفرمان إلى واقعية جديدة ورسماً أهم ملامحها: الاعتماد على نظرة كاملة للحياة والإنسان نظرة موضوعية لاتعتمد على الغيب والمعميات بل على أسس منطقية علمية، الإيمان بالإنسان ككائن له حرمة وفيه خير عميم، الصلة الوثيقة بين الأدب والوطن الذى أنتجه، وحدة المحتوى و الشكل وحدة عضوية لاتقبل التجزئة، رفض اهتمام الشكليين بالشكل دون المحتوى فى الوقت نفسه الذى تفرق فيه بين الدعاية المحضنة والعمل الفنى، كذا تسلحت بمفهوم العالم للواقعية وأنا أنفتحت، فى ندوة لمجيب محفوظ الأسبوعية بكارينو صفية حلمى بميدان الأوبرا صباح كل جمعة، على حصاد الواقعية الثرى فى مطالع الستينيات: قصص محمد صدقى وأمين ريان وعبدالله الطوخى وفاروق منيب وصالح مرسى وأحمد نوح وغيرهم من شباب ذلك الجيل، وكنا نناقشها مع أصحابها فى تلك الندوة .

حتى إذا التحقت بآداب القاهرة فى ١٩٦١ وقعت تحت تأثير رشاد رشدى الكاريزمى

وانقلبت على العالم وكل ما يمثله . لم تكن لرشاد رشدى قيمة باطنة تُذكر - باستثناء مسرحياته الأولى وكتابه «ما هو الأدب؟»، و«فن القصة القصيرة» ودراساته الممتازة بالإنجليزية عن السيوت ويودباتر ولورنس دريل ود.هـ. لورنس . ولكن قيمته كانت تكمن فى آفاق النقد الانجلو - أمريكى التى فتحت لنا الطريق إليها . بيد أن جزءاً منى - جزءاً خفياً لا يكاد يبين ظل، فى عز مرحلتى الإليوتية، مودة باقية للعالم إنه واحد من مؤثرات الصبأ ومطلع الشباب التى لا يجاوزها المرء مهما تقدمت به السن .

قد تتوقعون منى أن أذكر بعد ذلك كتاب العالم (الذى اشترك فيه مع مفكر آخر كبير هو الدكتور عبدالعظيم أنيس) «فى الثقافة المصرية» الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٥٥ .

لكنى - واعجباً - لم أقرأ هذا الكتاب إلا فى طبعته الثالثة عام ١٩٨٩ ، وربما لم يكن فى هذا ما يدعو للأسف، فمن المفيد أحياناً أن نقرأ ناقداً من النقد عكساً، مرتدين إلى الوراء، ويادئين بآخر كتاباته متطرقين منها إلى أولاهها هذا أشبه - إذا كان لى أن أستعير تعبيراً من د. هـ. لورنس - بالنظر من الطرف الآخر ليكروسكوب أو التلسكوب؟ إننا نرتد، فى هذه الحالة، من الهوموساينز الذى مشى فوق سطح القمر، وأبدع سيمفونيات ولوحات وكاتدرائيات وكتبا وأديانا وفلسفات ونظريات علمية، إلى الأميا وحيدة الخلية التى انبثقت منها مادة الخلق الأولى . هنا يتحدث العالم وأنيس عن الأدب بين الصياغة والمضمون، وعبقرية العقاد، ثم ينفرد العالم بالحديث عن حصاد المعركة مع شيوخ الأدب، ومأساة الزمن عند توفيق الحكيم، وأخلاق عبدالرحمن بدوى الوجودية، والشعر المصرى الحديث، وقد لاتخلو هذه المقالات، عند النظر إلى الوراء . من فجاجة فى بعض المواضع ولكنها تظل - مثل كتاب رجاء النقاش الباكر المتوهج «فى أزمة الثقافة المصرية» - تجسيدا للحظة حضارية وفكرية بعينها .

وكتاب العالم المسمى «معارك فكرية» (١٩٦٥) من أكثر أعماله حيوية وأحفلها بالنقاش الخصب المثمر . إنه يتحدث عن الفلسفة، والعلم، والحرية، والتطبيق الاشتراكى، مناقشا أعمالاً لركى نجيب محمود ومحمد كامل حسين وشاكر مصطفى وعصمت سيف الدولة وغيرهم، إن العالم - شأنه فى ذلك شأن زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا - ناقد للفكر (انظر مثلاً تحليله لمفهوم الهوية فى كتاب «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» وناقد

للأدب من منظور فلسفى، وهو أمر نادر فى حياتنا الثقافية، ربما كان يفسر ضعف خلفيتها من الدراسات النظرية، على حين تتراكم عاماً بعد عام - بل شهراً بعد شهر- عشرات الكتابات التطبيقية من القصص والمسرحيات والقصائد، ولكنك لاتكاد تجد وراء أغلب هذه الكتابات أساساً نظرياً واضحاً، ولا منطلقات تصويرية (لا أحب كلمة «مفاهيمية» التى يستخدمها العالم، يمكن أن يدور على ضوئها نقاش).

وفى كتاب «توفيق الحكيم مفكراً فناناً» (الطبعة الأولى دون تاريخ، الطبعة الثانية ١٩٨٤) يناقش العالم فكر الحكيم وفنه مركزاً على النقاط المحورية فى عمل الحكيم: عودة الروح، عصفور من الشرق، التعادلية، المسرح الذهنى، مسرح المجتمع، فكره السياسى والاجتماعى، وما يدل على أريحية العالم وسعة أفقه أنه على الرغم من كل اختلافاته مع توجهات الحكيم خاصة فى المرحلة الساداتية، يؤكد «القيمة الأدبية والفنية الكبرى الباقية لتوفيق الحكيم فى تاريخنا الأدبى المعاصر. إن أدب توفيق الحكيم أصبح ملكاً لنا، وجزءاً عزيزاً من تراثنا المصرى - العربى».

بديهى أن اختلافات العالم مع الحكيم أيديولوجية المنبع ولكن أدب الحكيم بطبيعته يجعل من مثل هذا التدخل ضرورة لازمة؟ فهو يثير قضايا ويناقش أفكاراً لاسبيل لمواجهتها إلا بالفكر، يمينياً أو يسارياً أو بين بين. بل إن فناناً وناقداً يدرج نقده تحت باب النقد التائى أو الانطباعى - هو يحيى حقى العظيم - عندما كتب عن الحكيم فى مجلة «الحديث» الحلية عام ١٩٣٤ وجد من الضرورى أن يتحدث عن «عودة الروح» و«أهل الكهف» من منظور أيديولوجى أو على الأقل من ناحية أثرها المنتظر فى المتلقين، يقول حقى:

«قصة أهل الكهف» خطرة عل شبابنا لأنها تزيج أبصارهم عن هذه الحقائق، فليس كل القراء فى ثقافة المؤلف، والنظرة السطحية للتصوف إما شجعت التكاسل، والخمول، والهروب من المسئولية، وإما خلقت أنانية فظيعة تقطع صلتها بمن حولها، على حين أنه لا خلاص لمصر إلا على يد مجهود مشترك يبدل فيه كل شخص أقصى ما لديه دون نظر الى منفعتة المباشرة».

فإذا جئنا إلى عمل العالم فى فترة أحدث وجدنا كتابه «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» (١٩٩٦) يضم نقداً علمياً موضوعياً وتحليلاً لأسباب انهيار النموذج السوفيتى

الاشتراكي والتجربة الاشتراكية بعامة، مما يدخل في باب نقد الفكر الذي يعلو على ضرورات اللحظة الآنية، أو مناورات الساسة، أو ديماجوجية اليمين واليسار على السواء. ويكشف الكتاب عن رحابة نظرة العالم وحسن تقديره للأمور، حين يقرر مثلاً اختلافه مع التصور الميكانيكي لحركة التاريخ فيقول:

«كنت أختلف مع بعض الزملاء الماركسيين الذين كانوا يفسرون التاريخ بمقتضى حتمية كامنة فيه تكاد تجعل من حركته نسقاً ميكانيكياً مغلقاً. أذكر أن أحد هؤلاء الزملاء راح يفسر لي تغيير بعض الوزارات في مصر في مرحلة من مراحل التاريخ بين حزب الوفد وبعض الأحزاب الأخرى القريبة من العرش الملكي والمحتل الإنجليزي، بأن هذا التغيير هو تجسيد سياسى للثالث الجدلى المشهور، أى الانتقال من الموضوع إلى نقيض الموضوع ثم إلى مركب الموضوع، كأنما حركة التاريخ حتى في جزئياتها السياسية المحدودة زمنياً، تتحرك وفق منطق ثابت وقالب جاهز».

وفي سجاله مع د. وحيد عبدالمجيد حول «مغزى مفهوم اليسار في العصر الراهن» يطرح العالم خصمه أرضاً بالضربة القاضية.

على أن العالم لا يخلو، في هذا الكتاب، من أفكار مستحوذة Obsessions وكأنها زنبور في قبعته، كما يقول التعبير الإنجليزي، إنه لا يكف عن دعوة فوكوياما الياباني المتأمر، على سبيل التحقير كما هو واضح وحين يستخدم هذا الوصف لأول مرة لانعترض بل نرحب به، ولكنه حين يدأب على تكراره في كل مرة يذكر فيها فوكوياما يغدو رتيباً، بل مملاً، بل محرجاً للصدر، بل مستفزاً، حتى يكاد يحدث أثراً عكسياً في نفس قارئه الذي يبدأ في التعاطف مع فوكوياما المسكين - مثلما نتعاطف غريزياً مع من تكثر عليه الضربات ولو كان مذنباً - خلافاً لقصد كاتبنا.

وفي أحدث كتبه «مواقف نقدية من التراث» (١٩٩٧) يعرض العالم لمفكرين محدثين مثل عبدالله النديم وطه حسين وعبدالرحمن بدوى وزكى نجيب محمود ومحمد عابد الجابري وحسن حنفى ونصر حامد أبوزيد الى جانب مفكرين قدامى مثل التوحيدى وابن طفيل وابن شد. ومنهجه في الجدل هو البحث عن الأفكار الأساسية في فكر المفكر الذى يتناوله وردها إلى أصولها الفكرية وتقويم مدى اتساقها الداخلى من جهة ومدى إسهامها

فى تطوير الحياة والمجتمع من جهة أخرى. ومن بين هذه الأبحاث يبرز باعتباره قطعة من النقاش الفكرى الراقى والذكاء النقدى وقوة العارضة ونصوع الحجة واستقامة المنطق، بحثه عن حسن حنفى، ذلك المفكر الكبير والمحير فى آن واحد، الفقيه الجديد كما دعاه بعض نقاده، إذ يلاحظ العالم أن رؤيته الأصولية الحنفية تستفيد وتستلهم أفكارها فى الحقيقة من فكر الحضارة الغربية والفلسفة الظاهرية بالذات على الرغم من استعلائها الشوفينى عليها، يحدثنى هاجس ما على الرغم من مودتى الشخصية العميقة لحسن حنفى وإعجابى بعلمه ولودعيت، إن الأمر كذلك. وعرضاً يناقش العالم، هنا، نقد جورج طراييشى لفكر حنفى من منطلق علمى فرويدى.

ولايفوتنى فى هذا السياق أن أنوه بناقده آخر كبير - الدكتور جابر عصفور وجه على صفحات مجلة «الثقافة الجديدة» نقادات نافذة إلى مفهوم حسن حنفى للاستغراب باعتباره فى الحقيقة آلية دفاعية من جانب الشرق فى وجه الغرب، ومحاربة له بنفس أسلحته (كل شيء مباح فى الحب والحرب!) واستشراقاً معكوساً. حسن حنفى وجابر عصفور: من الممتع أن يجلس المرء فى مقاعد المتفرجين لكى يشاهد هذين الملاكين من الوزن الثقيل يتبادلان الضربات: حذار من أن تتدخل لفض الاشتباك بينهما، مهما كنت مدفوعاً بأحسن النيات، فقد تصيبك - بلا قصد - لكمة من هذا أو ذاك تطرحك أرضاً مجنحلاً، وقد لاتقوم منها، أو على الأقل قد تقوم بأنف مكسور، أو عين سوداء متورمة، أو حاجب ينزف دماً، أو فك مهشم، فلا ينال المخلص - كما يقول المثل الشعبى الحكيم عن خبرة - إلا تمزيق ثيابه.

هل لى بعد هذا العرض الوجيز، أن أخص الدروس التى يتعلمها المرء من قراءة العالم سواء وافقه فى رأى أم خالفه؟ الدرس الأول هو أن واقعيته ولاستعبر هنا تعبير روجيه جارودى - واقعية بلا ضفاف، رجة الآفاق، تتسع لسطحات الحلم والكابوس واللاشعور والامانى المستحيلة كما تتسع للرصد النقدى، بل الملتزم، للواقع، كان ماركس والمجلز على وعى بالاستقلال النسبى للفن من جميع الأبنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وإنما الزدانوفيون وعبدة ستالين وبيروقراطيو اللجان المركزية للأحزاب الشيوعية واتحادات الكتاب فى الاتحاد السوفيتى والصين ودول أوروبا الشرقية هم الذين اختزلوا مفهوم الواقعية الريح إلى واقعية اشتراكية ضيقه تتغنى بالمزارع الجماعية والمصانع ومطرقة العامل ومنجل الفلاح

متجاهلة الكائن الإنسانى - بكل تعقيداته وتنقضاته وراثته - الذى يستعصى على كل برمجه، والكامن وراء ذلك كله وفى الوقت الذى كان الماركسيون يرفضون فيه كافكا وسان جون بيرس ويكاسو وأضرباهم، أخرج جارودى كتابه الجميل - وقد نقله إلى العربية حليم طوسون لكى يبين مدى الثراء الإنسانى الذى تشتمل عليه أعمال هؤلاء القصاصين والشعراء والمصورين، ولكى يوسع من نهر الواقعية بل يجعلها بلا ضفاف، متصلا بمادة الوجود ذاتها ورحابتها الأنطولوجية.

والعالم قد صنع شيئا من هذا القبيل: لقد تطور إلى الحد الذى جعله يكتب على صفات «إبداع» وغيرها، مقالات قيمة عن شعر الحداثة، ويخرج كتاباً عن صنع الله إبراهيم الحدائى الستينى^(١) ويستجيب لإبداعات الشباب فى القصة والرواية والشعر والمسرح والنقد، هذا إذن درسه الأول: إن الواقعية ليست واقعية الأحداث الخارجية على السطح فى سياقها الاجتماعى فحسب، وإنما هى أيضا كل الواقع الداخلى بما يمج به من تيارات متعارضة بل ومتصادمة، من ذكريات ورغائب ومخاوف، من مسوخ وتهاويل وفانتازيات سخرية شائبة، وإلى مثل هذا قد وجه النظر، فى تنظيره وتطبيقه على السواء، مناضل يسارى آخر قديم، وقاص عظيم هو عندى أهم قاص عربى بعد نجيب محفوظ أعنى إدوار الخراط:

ودرس العالم الثانى هو أن الناقد، فى أحد تعريفاته على الأقل، رسول موفد من علم الجمال إلى حقل الإبداع لقد أعانته خلفيته الفلسفية، ومراته العقلى الصارم، على الالتزام باتساق المنطق وعلمته كيف يرتب نتائجه على مقدماته، سواء اتفق المرء مع هذه المقدمات أم اختلف قسمة شئ من هذا المران الفلسفى قد تسرب فى كتاباته النقدية عن نجيب محفوظ وغيره^(٢). وما أندر الناقد صاحب الخلفية الفلسفية فى مشهدها المعاصر! وما أكثر الانطباعيين الذين لا يرفد ذوقهم علم ولا نظر فلسفى! حسبك كى ترى كيف يكون العالم أكاديميا بين الأكاديميين، بل هو منهم فى الطليعة، إن تراجع أطروحته للماجستير (يونيه ١٩٥٣) التى صدرت عن دار المعارف عام ١٩٧١ تحت عنوان «فلسفة المصادفة» هنا يدرس العالم مفهوم المصادفة فى الفيزياء الحديثة وما يمكن أن يقدمه من تفسير لبعض الظواهر فى

(١) ثلاثية الرفض والوزمة دراسة نقدية لثلاث روايات، ١٩٨٥.

(٢) انظر: تأملات فى عالم نجيب محفوظ، ١٩٧٠.

مجال الإنسانيات بعامة والتاريخ بخاصه، متتهيا إلى أن المصادفة ظاهرة موضوعية لا تتعارض مع الضرورة (نقد زكى نجيب محمود هذا رأى من جانب العالم، ذاهبا وإن يكن فى سياق مختلف بعض الشيء إلى أنه لاتوفيق بين الحتمية وحرية الإرادة الانسانية: فإما هذه أو تلك) بل يتتهى العالم إلى نتيجة جريئة مؤداها أن مفهوم التاريخ يقترب من مفهوم المصادفة التى انتهى إليها البحث فى مجال الفيزياء وليس لى - وإنما لأصحاب الدراسات الفلسفية المتخصصة - أن يناقشوا هذا الرأى، فهذا عملهم لا عملى .

وإذ يناقش العالم الدلالة الشائعة للمصادفة، يعرض نظريتها فى العهود القديمة وفى الفكر الحديث وموقعها بين الرياضة والفيزياء، وينقد النظرة العلمية عند اميل بوترو، وتمهيد الكتاب ومدخله شائقان من أجل الضوء الذى يلقيانه على تطور العالم الفكرى: فهو يحدثنا أنه بدأ البحث «غارقا حتى أذنى» فى الفكر المثالى، هادفا إلى اتخاذ المصادفة معولا لتقويض الموضوعية العلمية «كان يتحرك بإرادة نيتشه، ويتعرف بحدس برجسون وطفرة الحية، ولا يصر فى الواقع غير لامعقول مايرسون، وكان الشاعر إليوت لحنه الجنائزى المفضل إلى أن اكتشف كتاب «المادية والنقد التجريبي» للنينين وكتاب «جدل الطبيعة» لالجزر فانقلبت تصورات الفلسفة رأساً على عقب، وكان منه ذلك المفكر الذى نعرفه اليوم.

وانظر أيضا كتاب «هربرت ماركيزور أو فلسفة الطريق المسدود» (١٩٧٢) وما كان له من أثر تصحيحي مطلوب، إذ كفكف من غلواء الفتنة بماركيور الذى انجذب إليه عدد من المثقفين العرب - من خلال ترجمات دار الآداب البيروتية، غالباً - مثلما افتتنوا، فى مراحل تاريخية مختلفة، بترجمات الدار نفسها لسارتر وكولن ولسون وجيفارا ومالكولم اكس ودويريه .

ودرس العالم الثالث هو أن العمل الأدبى بناء متعدد الطوابق، له نوافذ كثيرة لا يستغرقها منهج نقدى واحد، وإنما تحتاج إلى فريق عمل من النقاد يعلن كل منهم على جانب من جوانبه، للنقاد أن يكون جمالياً (زكى نجيب محمود، لطفى عبدالبديع، مصطفى ناصف، رشاد رشدى، محمود الربيعى، عبدالعزيز الدسوقي) ينظر إلى العمل الفنى على أنه فى المحل الأول تجربة لغوية وترتيب للكلمات على الصفحة ووظيفة الناقد هى تحليل هذا المركب إلى مكوناته (من أفكار ومعتقدات واتجاهات وتقنيات وصور وموسيقى إلخ . .)

ومقارنته بغيره من الأعمال ولكن هذا لاينفى أن للعمل - إلى جانب بعده الشكلى ، وهو بعد أساسى يميزه عن كل ماليس بفن - جوانب أخرى: فلسفية ونفسية واجتماعية وأثروبولوجية وغيرها . من هنا يكون فى النقد الأدبى مجال للمنظور الفلسفى (ورقة د. حسن حنفى عن الفكر الفلسفى فى روايات نجيب محفوظ، كتاب د. وفاء إبراهيم عن محفوظ، د. رمضان بطويسى) والمنظور النفسى (د. شاكى عبدالحميد) والمنظور الاجتماعى أو السوسىولوجى (د. صبرى حافظ) والمنظور الأثروبولوجى (عبدالعزى موفى فى مقالته عن محمد مستجاب) والمنظور التاريخى (د. سيد عشاوى) هذه أنساق تتعاون على إضاءة العمل الفنى من شتى جوانبه، ولايجب بعضها بعضا. إنما العمل الفنى أشبه بعين النمر العسلىة: ماسة كبيرة متألقة متعددة الأوجه تنبعث منها أشعة فى اتجاهات متفرقة وتحتاج إلى عدمة ضامة تجمع شمل الأشعة فى بؤرة واحدة مضيئة ونقد العالم أرضية تلتقى عليها عدة أنساق ولايغيب عنها التوجه الجمالى ولا البعد اللغوى، خاصة فى كتاباته الأخيرة.

ودرس العالم الرابع - وبه أختتم حديثى - هو أن الناقد الأدبى ينبغى - بل هو لايملك إلا أن يكون مهموماً بقضايا الفكر والاجتماع من حوله، يقظا إلى نبض العصر، مؤرقا بالعلاقة بين التراث والإنتاج المعاصر، مراجعا لتاريخ الأفكار مسلطا عليها ضوء العقل الناقد المتفحص، مشغولا بالأنشئة الكونية الكبرى - الحق والعدل والحرية التى لاتفتأ تطرح ذاتها على كل عصر فى ثوب جديد صنع العالم ذلك فى كتبه عن «الثقافة والثورة» (١٩٧٠) و«الإنسان موقف» (١٩٦٢)، كم بلى هذا الكليشيه! و«الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» (١٩٨٦) وغيرها.

إلا أن من المعايير التى تقاس بها قيمة الفكر تأثيره فى معاصريه ومن جاءوا بعده.

والعالم قد ظل دائما، كسقراط صغير، قلقاً مقلقاً: إنه واحد من المفكرين البذريين Seinal الذين يلقون بذورا حية فى تربة الفكر فلا تلبث أن تنبع وتزدهر وتستوى على سوقها نباتا ناضرا يسر الناظرين أو يفهم بحسب جودة التربة وقابليتها للتأثر واستعدادها للإخصاب وطرح الثمار لقد ظل محتفظا بحيويته الفكرية، وسعة صدره لاختلاف الآراء فى كافة مراحل تطوره: حين كان الـEnfant Terrible الذى يشاكس العقاد وطه حسين، فى عز رجولته وفقاته حين كان مسئولا كبيرا يجلس على قمة جهاز النشر فى الدولة، فى

شيخوخته الوقور اذ يرمق - بأبوة حانية تجارب شعراء السبعينيات من مجتمعه الأولى الجليل، ثمة شيء من العالم قد دخل، على نحو أو آخر، في تكوين نقاد من طراز غالى شكرى وصبرى حافظ ورجاء النقاش وجلال العشرى وأمير اسكندر وفاروق عبدالقادر وسامى خشبة ورضوى عاشور وفريدة النقاش وسيد البحراوى وعبدالرحمن أبوعوف وإبراهيم فتحى بل ثمة شيء منه (مهما بدا ذلك غريباً) فى ماهر شفيق فريد. ذلك أننا نتعلم ممن نختلف معهم بقدر ما نتعلم ممن تلقى آراؤهم هوى فى نفوسنا. لقد قلب تربة عقلى، بل مخضه مخضاً ودعانى إلى إعادة التفكير فى كثير من مسلماتى السابقة، وإن لم أتمكن من قبول نتائجه؛ حدد أرضية الفكر وأسلجته، وعين لى مكان النقاش وزمانه، ورمى فى وجهى بالقفار داعياً إلى نزل الفكر والضمائر، وهو فى ذلك يشبه سلامة موسى، ثالث أركان المثلث الشامخ الذى يتكون ضلعا الآخران من فتى عزبة الكيلو ومن فتى جرائيت أسوان.

محمود أمين العالم قيمة غنية وجميلة أيضاً (لأن فيه شيئاً من رومانسية الشاعر)(*) تحسن الأجيال القادمة صنعاً إن هى عكفت على دراسة كتاباته (وكثر منها متناثراً فى بطون الصحف والدوريات المصرية والعربية، لم يُجمع بعد) لمحاولة استكشاف المركب الفكرى الذوقى الوجدانى الذى تصنعه، سواء أكان يناقش كتاباً فى الفلسفة لعبدالرحمن بدوى أم رواية لنجيب محفوظ أم مسرحية ليوسف إدريس، أم ديواناً لحلمى سالم. ، فى هذه السياقات كلها مع اختلاف فى الدرجة، وفى مواضع التوكيد طبعاً استجد العقل النقدى النافذ نفسه، وحب الاستطلاع الفكرى الدائم، والدوق الجمالى المرفه، وغياب كل نرجسية أو تضخم للذات أو تحيز لا عقلانى، هذا مفكر جدير بالاحترام، وبالمحبة أيضاً.

(*) للعالم ديوانان هما «أغنية إنسان» (١٩٧٠) و«قراءة لجبران زنزانة» (١٩٧٢) ليسا فى تقديرى من جيد الشعر وإنما أوسطه Mediocre وقد قال الشاعر القديم إن الأكلة لائحج التوسط فى نظم القريض. إنما شعر العالم الحقيقى كامن فى نثره النابض بحرارة العقيدة، ووهج الفكر، وشعاع المعرفة.

العالم والحكيم مفكراً فناناً

الدكتور أحمد عثمان (**)

يبدأ الأستاذ محمود أمين العالم هذه الطبعة^(١) بقوله «لقد غاب عنا توفيق الحكيم مؤسس الأدب المسرحى فى أدبنا العربى الحديث، وكاد أن يغيب كذلك الأدب المسرحى فى أدبنا المعاصر، بل كادت أن تغيب روح المسرح فوق خشبة المسرح فى بلادنا لولا قلة محدودة للغاية من الكتّاب والمخرجين والممثلين الذين لا يزالون يجاهدون بجدية وصلابة وشرف فى مواجهة موجة كاسحة من التسطح والابتذال فى ثقافتنا المسرحية».

ولا أجد مثل هذه الفقرة فى كل ما كتب عن توفيق الحكيم حياً وميتاً من حيث الإنصاف والتوازن فى الحكم على أعمال هذا العملاق الذى تطاول عليه الكثيرون.

فمحمود أمين العالم يربط ربطاً عضوياً بين الحكيم وروح المسرح فوق خشبة المسرح من جهة وبين العملية المسرحية والبنية الثقافية للمجتمع من جهة أخرى. وهذا ما يتسق تماماً مع عنوان الكتاب «الحكيم مفكراً فناناً»، بل ويتسق مع شخصية مؤلف الكتاب نفسه، فهو من خيرة النماذج الأصلية لصورة «المفكر الفنان».

تضعنا إذن العبارة الأولى فى الكتاب أمام جوهر القضية المطروحة فى صفحاته كلها من البداية للنهاية، أى ثنائية الفكر والفن حيث يقول المؤلف بعد ذلك فى مستهل المدخل «ما أندر ما لمجد أديباً عربياً، تتجانس حياته وفلسفته وفنه، هذا التجانس الحميم الذى لمجده فى توفيق الحكيم إنساناً ومفكراً وأديباً فناناً».

(*) الدكتور أحمد عثمان، رئيس قسم الدراسات الكلاسيكية، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

(١) الطبعة الثالثة. دار قضايا فكرية، للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٤.

ولكننا ما أن نغضى فى الكتاب قليلاً حتى نكتشف أن هذا التجانس ليس بهذه السلسلة، إذ يقول المؤلف فى الصفحة التالية.

«إنه صاحب رأى وموقف على رغم ما قيل عنه - أو ما اصطنعه هو لنفسه - من أنه صاحب برج عاجى، إن المفكر فى توفيق الحكيم هو جوهر الفنان فيه.

وهو مفكر أكثر مما هو فنان، ولكنه فى الحقيقة فنان أقدر وأعظم مما هو مفكر، إن فنه دائماً فى خدمة فكره، ولكن فنه دائماً أرقى من فكره.. إن الفنان فيه هو الذى أتاح هذا اللمعان والتألق لفكره، على الرغم مما فى فى هذا الفكر أحياناً من تجريد أو سطحية أو تخلف.. سيظل الفنان فيه هو الإضافة الخلاقة الحقيقية التى أضافها إلى تراثنا العربى.

ولا يتظر المرء غير هذا الحكم على توفيق الحكيم الفنان المفكر من محمود أمين العالم المفكر الفنان الذى يناقش جميع الثنائيات فى أعمال توفيق الحكيم مثل الموروث والمكتسب، التقدمية والرجعية، الفن والحياة، الحلم والواقع، الوهم والحقيقة، الحرية والطغيان وما إلى ذلك.

فيقول مثلاً عن «عودة الروح» أول عمل روائى للحكيم إنها من أبرر أعماله، بل لعلها كانت نقطة انتقال حاسمة فى فن الرواية العربية بعد «زينب» (محمد حسين هيكل) مضموناً وبناءً وفكراً، فهى عمل روائى ذو رؤية فنية وإنسانية موحدة، فيه اقتدار تعبيرى على خلق الشخصية ذات السمة القومية وأبعادها النفسية والاجتماعية، وهى تتحرك بأحداثها الواقعية وفى قلبها رفيف رمز أكبر من مجرد عناصرها الواقعية».

فإذا كان توفيق الحكيم متأرجحاً بين الفن والفكر لصالح الطرف الأول، فإن ناقدته محمود أمين العالم يميل فى هذه الأرجوحة منحازاً لصالح الفكر، فينهى كلامه عن «عودة الروح» قائلاً: «على أنى أزعج أن رؤية توفيق الحكيم لثورة ١٩١٩ فى روايته «عودة الروح» لم تكن مجرد انتساب أو امتداد لفكر محمد عبده ولطفى السيد، أو مجرد حصيلة لخبرته الفكرية والاجتماعية خلال هذه المرحلة من حياته فى مصر، وإنما كانت كذلك متأثرة برحلته إلى فرنسا عام ١٩٢٥، لا من الناحية الفنية فحسب بل من الناحية الفكرية كذلك». ويقول عن «عصفور من الشرق» إنها «ليست رفضاً لأوروبا بل هى امتداد لفكر أوروبى رجعى كان يقف ضد العلمانية والعقلانية والاشتراكية».

يصف محمود أمين العالم تعادلية الحكيم بأنها مختلة لأن «هذا التوازن المسطح نفسه كان هو الاختلال أو النقيضة في فلسفته الفنية والاجتماعية على السواء».

وتستمر مأساة التوازن المختل بين ثنائيات توفيق الحكيم كما يشخصها محمود أمين العالم في «شهر زاد» و«أهل الكهف»، حيث رفض الحكيم فيهما «العقلانية»، في «شهر زاد» ينهزم العقل، وفي «أهل الكهف» ينتصر القلب. ولقد ظهرت المسرحية الأخيرة - كما يقول العالم - في أخطر مرحلة من تاريخ مصر (أي أواسط الثلاثينيات) حيث كانت تحتاج إلى العقلانية وإلى فهم الزمن إيجابياً وفهم العقل فهماً خلاقاً ولهذا - كما يستنتج العالم - فمسرحتنا الحكيم سالفنا الذكر رجعتان. أما في «بيجماليون» كما يقول العالم تبقى المأساة مأساة اكتشاف التوازن بين الفن والحياة، بين الحلم والواقع. ولكن المأساة لا تكون بسبب اختلال التوازن في اتجاه الفن وإنما في اتجاه الحياة.

ومن أخطر القضايا التي يتعرض لها العالم بالنسبة إلى مسرح توفيق الحكيم هو ما لجده في العبارة التالية:

«وأحب أن أؤكد منذ البداية أننا لن نجد تناقضاً بين أعماله المسرحية التي يطلق عليها المسرح الذهني، وأعماله الفنية عامة التي تعالج القضايا الاجتماعية معالجة مباشرة. ولهذا نختلف مع بعض الكتاب... الذين يهتمون بكتابات الفنانة الذهنية الخالصة ويهملون كتاباته الفنية الاجتماعية باعتبار أن الحكيم كتبها من قبيل الواجب الاجتماعي». هكذا يدافع العالم عن الحكيم قائلاً «إننا إذا وجدنا في تعادليته الفلسفية جنوحاً نحو القلب أو الإيمان سنجد كذلك في موقفه الإصلاحى الاجتماعى جنوحاً الى المهادنة للنظام القائم السائد، أى أن الحكيم يتخذ موقفاً نقدياً لا يمس جوهر النظام الاجتماعى السائد».

ويرى محمود أمين العالم أن الحكيم في مسرحية «براكسا» قد تخلى عن مفهومه التعادلى التوازنى الأثير إلى قلبه عندما سلط الضوء على فشل الحكيم المتوازن بين سلطة القوة (هيرونيوس)، والقلب (براكساجورا - وليس براكساجوراس كما يرد في ص ٩٤)، والعقل (الفيلسوف). فتخطى هذه المسرحية «براكسا أو مشكلة الحكيم» حوارياته في «شجرة الحكم» التي يرى فيها المشاركة في الحكم مفسدة وأى مفسدة.

ويعترف العالم للحكيم بالعبقريّة الدرامية الدافقة في مسرحية «السلطان الخائر» التي يعتبرها من أنضج مسرحيات الحكيم من حيث الحبكة المسرحية وتدقيق الحوار الحار، كما

أنها دعوة إيجابية للديمقراطية. وإن كان العالم يفضل أن يكون جماهير الشعب - لا الغانية - هم الذين يشتررون السلطان ثم يحررونه بإرادتهم.

وفى مقال نشر عام ١٩٦٥ رجب محمود أمين العالم بمسرحية «شمس النهار» وعدّها إضافة جادة لمسرحنا العربى وبداية مشرقة وساطعة لموسم ذلك العام المسرحى.

ولكم كنا نتمنى أن يتناول العالم قليلاً عن انحيازه للقضايا الفكرية وايذل جهداً أوفر فى تناول جوانب البناء الفنى لمسرح توفيق الحكيم وليس هناك أقدر من محمود أمين العالم على نفى أكذوبة المسرح الذهنى التى اصطنعها بعض النقاد بتشجيع من الحكيم نفسه، فالمشكلة برأينا تقع فى جانب المتلقى لا المبدع.

ومع أن كاتب هذه السطور قد انشغل كثيراً بتوفيق الحكيم وأسهم إسهاماً متواضعاً فى شرح مسرحه شكلاً ومضموناً فإننا قد وجدنا فى كتاب محمود أمين العالم - وفى طبعته الثالثة - راداً جديداً يعيدنا إلى عالم الحكيم مرة أخرى فى سبيل إعادة النظر ومراجعة الأحكام والمحاولة الحثيثة لسبر أغوار عملاق المسرح العربى الذى هو بحق - كما يقول العالم - المؤسس الذى بغيا به غاب عنا هذا الفن الراقى. ولعل فى عودتنا لتوفيق الحكيم نسعى إلى «عودة الروح» إلى مسرحنا وجمهورنا المفقود وبمناسبة مرور مائة عام على مولده.

العالم فى عالم نجيب محفوظ

د. وفاء إبراهيم (*)

إن الاحتفال بعيد ميلاد واحد من المفكرين هو احتفال بالعطاء الفكرى ذاته واستجلاء لجوانب منه والوقوف عند البعض منها ونصبها شمعات فى كعكة عيد الميلاد . . وشمعاتُ مفكرنا الكبير الذى تجتمع اليوم على الاحتفال بواحدٍ من أعياد ميلاده التى ندعو له بالزيادة فى تعدادها استزادة من تيار الفكر السارى فيها - هى شمعاتُ كَثُرَ متنوعات: فيها الفلسفة والسياسة والأدب انعكست أضواؤها فى أعمالٍ جاءتْ بمثابة المجالى والتجليات لفكر هذا المفكر الجليل. (**)

لا يأذن لى المقام لضيق وقته وازدحامه بالمشاركين من أحباء مفكرنا الكبير وتلامذته والمقرين بقدره والمعترفين بفضله - إلا بالوقوف عند مجلى واحد من مجالى وجوده الفكرى اثر فكان لابد من اختيار يسترشد بما يدخل فى دائرة فهمى وتخصصى الأكاديمى فكان فكره النقدى فى الأدب أقرب شىء من فكره العميق إلى فكر الدارس الآخذ المتلقى . . وكان ما أودعه من تأملات فى عالم لنجيب محفوظ - فى الكتاب الذى يحمل العنوان نفسه - باعثاً لى على النظر فى جانب الفكر النقدى الأدبى لمفكرنا الجليل . . وكم كان اعتزائى بهذا الكتاب عظيماً لما وجدتُ من متعة ونفع وأنا بصدد دراستى لفكرة الوعى بالتاريخ فى أدب لنجيب محفوظ وإنى لأستأذن جمعكم الكريم ومفكرنا الكبير فى أن أقدم الأستاذ

(*) كلية النبات جامعة عين شمس .

(**) من دواعى فخري واعتزائى حقاً أن أكون ضمن هذا الجمع الكريم الرولى الذى يلتقى اليوم لتكريم مفكر من الأفلاذ النابهين الذين تعز بهم مصر وتنفخر .

محمود أمين العالم من هذا المجلى النقدي الأدبي مبررة بعض المعالم الرئيسة بما قدّمه في هذا الكتاب من رؤية نقدية أدبية:

أولاً: كلية الفكر

على الرغم من أن مفكرنا الكبير قد نوه إلى وجود ثلاث مراحل في المسيرة الفكرية لأدب نجيب محفوظ، هي المرحلة التاريخية، والمرحلة الاجتماعية والمرحلة الفلسفية؛ فإنه يُبهِنا إلى أن هذا التقسيم اعتبارى تلجأ إليه لدواعي التحليل والتجزئ النظرى. . أما واقع الأمر وحقيقته - لمن تجاوز ظاهر الوقائع وسطح الأحداث - فهو أن هذه الأقسام تتداخل وتنصهر فى سبيكة واحدة يتحول التاريخ داخلها إلى زمانية عامة تتجلى على صفحاتها مسيرة الواقع الاجتماعى بما تنطوى عليه وتستترشد به من أفكار فلسفية. . ويؤكد أستاذنا الجليل أن هذه الوحدة الجامعة للتاريخ والاجتماع والفلسفة فى منظومة واحدة داخل أدب نجيب محفوظ هي البنية الأساسية التحتية التى يتأسس عليها كل عمل نجيب محفوظ، وهو المدخل الواجب لعالم نجيب محفوظ.

ولعل هذا أفادنى كثيراً عندما اخترت «الباقى من الزمن ساعة» فهي رواية صنفتها على أنها تعبر عن فكرة التاريخ أو حركة التاريخ كصيرورة ومخاض، ولكنها فى الوقت نفسه هي رواية تتبع الموقف السياسى والاجتماعى والأخلاقى جميعاً لأسرة مصرية واحدة عبر ثلاثة أجيال وعلى شريحة زمنية تمتد من عام ١٩٣٦ إلى عام ١٩٨٠.

ثانياً: وحدة الشكل والمضمون

وقد رأى أستاذنا الجليل أن الوحدة الفكرية للتاريخ والمجتمع والتحليل الفلسفى القائمة فى عمل نجيب محفوظ قد تمخضت عن وحدة أخرى هي - هذه المرة - من نوع فنى. . فإن مقومات الوحدة الفكرية كانت وراء ذلك العمق فى تحليل وتعليل الوقائع والشخصيات والزمان والمكان واللغة وغير ذلك من مقومات العمل الفنى حتى أفضى ذلك العمق أو التعمق إلى غياب الفواصل أو التمييزات النظرية بين «شكل» و«مضمون» فى عالم نجيب محفوظ الأدبى. . فلقد أدى نجيب محفوظ إلى نسق من علاقات «صورى» فلسفية سابحة فى الزمانية التى هي كل التاريخ الفلسفى لكل الواقع. . وهكذا يتحول المضمون إلى شكل أو المادة إلى صورة. . وفى ظل هذا المضمون - الشكل تكتسب اللغة فى أدب نجيب محفوظ

مكانة خاصة وأهمية كبرى فهي المرآة العاكسة لوحدة الشكل والمضمون؛ لذا فقد جاءت لغة رصينة مُحَدَّدة الملامح جيدة التصوير واضحة العلاقات والدلالات، تَفْصَح بِفُصَاحِهَا عن وحدة الشكل والمضمون فيها ومن ثم في العمل كله. وأقرب مثال يوضح ذلك المعنى يوضحه الأستاذ محمود من خلال روايتي «بداية ونهاية» و«الثلاثية».

يقول الأستاذ محمود: إن التخطيط والمعمار الفني نفسه بين الأحداث والشخصيات يصبح هنا أداة للتعبير عما يريد أن يقوله لحبيب محفوظ: فبدلاً من أن يعبر بالسرد القصصي أو الحوار، أو التعليق أو التفسير، يعبر بالبناء، يعبر بالتركيب، يتكلم بالعلاقات، يتكلم بالمقابلة والتوازي والتناقض والاتحام والتنافر بين الأحداث والشخصيات خلال حركة توزيع الفصول المختلفة.

وفى الواقع أعطى الأستاذ محمود وصفاً تفصيلياً رائعاً يكشف دينامية الشكل نتيجة حيوية المضمون وفاعلية المضمون، فهما معاً يرقصان رقصة «الفكر الجميل» فهو مثلاً فى نهاية وبداية يقول: إن التوازي بين مسلك نفيسة ومسلك حسن، والتناقض بين مسلك حسن ومسلك حسين، والنهاية الفاجعة التي ينتهي إليها كل من حسين وحسن ونفيسة يعبر بالتخطيط العماري عن معنى مشترك؛ إنه التفسخ والفشل والانتحار، ثمرة الطموح والدمامة والأنانية واليأس وانعدام الأب في مجتمع متناحر لا يرحم، وفى الثلاثية أقف عند وصفه البارع لتداخل الشكل بالمضمون ولكنه غير مكتمل ولا أعلم الأسباب، وأطالب أستاذنا الآن أن يوضح بها، وصفه لموقف زيارة أمينة لسيدنا الحسين وطردها من المنزل، فهو يقول إن هذا التناقض بين مسلك السيد فى بيته ومسلكه خارج البيت هذا التناقض بين مدلول زيارة أمينة الدينى، وموقف زوجها من هذه الزيارة باعتبارها تعبيراً عن تمرد على سلطانه، هذا الإحساس بالرهبة التي شملت الأسرة كلها، نتيجة لمعرفة سر الزيارة، كل هذا - كما ذكرت الكلام للأستاذ محمود - يشكل موقفاً راحراً بالمتناقضات راحراً بالدالات المختلفة النفسية منها والاجتماعية وليس هذا بالطبع مجال تحليلها. . المهم أن البناء العام لحركة الأحداث عنصر فعال فى تفجير معانيها الأساسية.

ثالثاً: النقد

وقد لاحظ أستاذنا الجليل أن هذا الطابع التوحيدى فى فكر وأدب لحبيب محفوظ قد هيا له أمرين:

الأول: أن يجمع الاستقطابات والتناقضات فى وحدة جمالية هى وحدة الكثرة فى

قلب الوحدة؛ وهذه الوحدة المتكثرة أو الكثرة المتوحدة فوق كونها مطلباً جمالياً فى الفن تجعل خريطة العمل الفنى واضحة المعالم، فيكون الحاصل للعمل الفنى - من ذلك كله - جمالاً مع وضوح وعمق وبساطة.

والثانى: أن الوحدة الجامعة للكثرة قد هيات جواً يحرض التناقضات على التفاعل الذى جاء على يد نجيب محفوظ حراً وتلقائياً وعنيفاً وعميقاً؛ فتأتى له من ذلك قدرة على نقد الواقع وتشخيص الأدواء والإلهام بالدواء.. لذلك جاءت أعمال نجيب كلها تعميقاً للواقع ولم تكن تحليفاً فوقه قط.. كما جاءت أعماله مواجهة للواقع ومطاردة واعية له والوقوف به أمام محاكمة النقد والقيم والتاريخ والفكر الإنسانى، لذا جاءت أعمال نجيب محفوظ وثائق تاريخية على حركة العصر وشهادة عليه ورؤية واعية له وتنبؤاً ملهماً بمستقبله القادم.. ولقد رسم الأستاذ محمود لوحة دقيقة التفاصيل لهذا المعنى الذى يقصده نجيب محفوظ، فتاريخ مصر يتصارع فيه التراث مع الواقع الجديد، والتراث ينكشف من خلال سلطة الفرعون أو السلطة الدينية أو الحارة رمز التقاليد وهذا كله يظهر فى الرواية التاريخية عبث الأقدار، ثم الاجتماعية الثلاثية ورقاق المدق والحرافيش والفلسفية أولاد حارتنا، والجديد ثورة وعلم، وفن، وأيضاً حب كل ما يعمل على التغيير ويدخل فى صراع ما يناقضه ويخرج المركب لهما مستقبل جديد.. هل حدث ذلك؟ أسأل الأستاذ محمود؟

على أية حال أبان لنا أستاذنا المفكر محمود أمين العالم القضية المحورية التى دار حولها أدب نجيب محفوظ، ودار حولها فكر رواد النهضة ومازال يدور حولها الحوار الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الخصوصية والكونية كل ما فى الأمر أن نجيب ناقش القضية من خلال مضمون فنى وشكل جمالى يصور الأفكار وهى تتحرك، تتصارع، تتناقض، تتوحد، تختبر، تصمت.. تصرخ.. تتألم.. تسقط فى وهدة الكلال متسائلة أين المصير؟

وبعد هذه هى الصورة التى أجلى لنا معالمها أستاذنا الجليل محمود أمين العالم وهو يسير ويغوص برشاقه وأناقته فى عالم نجيب محفوظ، وهى صورة تشكل إضافة حقيقية إلى رصيدنا الفكرى والثقافى، كما أنها تعكس فكراً عميقاً دقيقاً لأستاذنا الجليل. فلا نملك أمام هذا الفكر الواعى العميق والواضح، التعليمى والتثقيفى إلا أن نحنى الرءوس لإجلالاً وإعجاباً يدفع على ألسنتنا عبارات تدعو له بطول البقاء ووفرة العطاء. إنه سميع الدعاء.

محمود، وأمين، وعالم (شهادة شخصية)

حلمو سالم

إذا كنا نحتفل، هذا العام (١٩٩٧)، بيلوغ محمود أمين العالم عامه الخامس والسبعين، فإنما نحتفل في حقيقة الأمر بثلاثة أرباع القرن من الحضور الحى والبصيره النابضة.

وليس محمود أمين العالم شخصية أساسية من شخصيات فكرنا العربى الحديث، فحسب، بل هو - فى رأى - شخصية من شخصيات تاريخنا الحديث. إن التجربة الطويلة، العميقة، المتنوعة للعالم تجعل احتفاءنا به احتفاءً بأنفسنا، وبما يمكن أن نقدمه نحن المصريين من خلال أمثاله، إلى حياة مصر وتقدمها، بل وإلى حياة البشرية وتقدمها.

ولأننى لستُ مفكراً ولا فيلسوفاً ولا ناقدًا، فضلاً عن أننى أعلم أن المفكرين والفلاسفة والنقاد سوف يقومون بدورهم - فى احتفائنا به - بإضاءة الجوانب التى يختصون بها من «لوحة» الرجل العديدة، فقد اخترتُ أن أقدم شهادة شخصية عن علاقتى - كشاعر - بالرجل، كمفكر وناقد ورفيق كبير، عارضاً مشاهد ولقطات دالة وحميمة، وربما لن تقل. فائدة عن الدراسات الفكرية العميقة فى تحديد اكتشافنا لهذا الكيان البشرى المتوهج.

بدأت علاقتى، بشكل شخصى، بمحمود أمين العالم منذ أواسط الثمانينات، لكن العلاقة غير المباشرة تسبق ذلك بسنوات.

كان ذلك فى أواسط السبعينيات، حينما كان وعينا قد راح يتقل من صباه الأول إلى قدرٍ من النضج كنا قد كوّنّا رأياً فى العالم، مؤاده أن الرجل واحد من هؤلاء النقاد الذين برزوا فى مرحلة الخمسينيات والستينيات، منادين بالعلاقة الوثيقة بين الأدب والواقع الاجتماعى. وقد تبلورت هذه المناادة بصورتها الواضحة فى كتابه المشترك مع د. عبدالعظيم أنيس «فى الثقافة المصرية» (الذى صدر عام ١٩٥٥)، وهو الكتاب الذى كانا يساجلان فيه كلاً من طه حسين وعباس العقاد، ويقدمان فيه رؤاهما الفكرية والنقدية المواجهة للتيارات التى كانت تسعى إلى عزل الأدب عن الحياة.

هكذا ترسخ لدينا - نحن شباب الأدب الصاعدين - الاعتقادُ، فى تلك الفترة، بأن محمود أمين العالم يدعو إلى «الواقعية الاشتراكية» فى صورتها الميكانيكية الجامدة، وهى الصورة التى تحتم وجود «البطل الإيجابى» فى الأدب، أى البطل الذى يشارك فى صنع الحياة وتقدم المجتمع. وهو بطل لا يئس أو ينهزم، وإذا يئس أو انهزم فإن يأسه أو هزيمته ليسا سوى لحظة مؤقتة لا بد أن يعقبها الانتصارُ والبُشرى.

ولقد تبدّت هذه «الواقعية الاشتراكية» فى نماذج نقدية تطالب القصائد بالحديث عن العمال والفلاحين، وبالدفاع عن الجائعين والمظلومين والفقراء، وبأن تنتهى القصائد أو الرواياتُ نهايةً سعيدةً مبشرةً بشروق الشمس من جنح الظلام وانبلاج الفجر من عتَمات القهر والجوع والاستغلال وفائض القيمة. وفوق ذلك فإن هذه النماذج النقدية الصارمة كانت تدين احتواء الأعمال الأدبية على التشاؤم أو الانخزال أو الاستغراق فى «أوجاع الذات» بعيداً عن «أوجاع الناس والوطن».

فى تلك الأثناء - أواسط السبعينيات وأواخرها - لم يكن العالم موجوداً فى مصر. كان قد رحل إلى باريس بعد أن ضيّق الساداتُ الخناقَ على المثقفين المصريين الوطنيين والتقدميين وهو التضييقُ الذى بلغ ذراه بمذبحة لجنة النظام بالاتحاد الاشتراكى العربى الشهيرة عام ١٩٧٣ هذه المذبحة التى نُقل فيها أكثر من مائة مثقف وكاتب وصحفى من مواقعهم الثقافية والصحفية والسياسية إلى مؤسسات الأحذية والنقل والأدوية.

لم يكن العالم موجوداً فى مصر، ومع ذلك فقد كوّنّا رأياً فيه، بحماس الشباب من الفنانين والشعراء، الطامحين إلى تجاوز الإطار الحديدى الذى تقدمه الواقعية الاشتراكية فى

صورتها الضيقة، التى ساقها لنا، أوسوقها، بعضُ النقاد والسياسيين التقدميين!

حينذاك، كنا قد قرأنا «واقعية بلا ضفاف» و«ماركسية القرن العشرين» لروجييه جارودى «المفكر الفرنسى، الماركسى آنذاك» وعرفنا أن الواقعية يمكن أن يتسع مفهومها حتى يضم أعمال ييكاسو وكافكا وجان جينيه والبير كامى وغيرهم ممن لم يكن أحدهم يدخل ضمن القفص الذى تقدمه الصيغة الحديدية، السارية بين معظم مثقفى اليسار فى الخمسينيات والستينيات.

وزاد من تصلب ذلك الرأى الذى كوّنه عن العالم أننا كنا سمعنا عن كتاب بعنوان «أغاني الزاحفين» صدر بعد ١٩٥٦ وهو منتخب شعرى لمجموعة من الشعراء «المناضلين» الذين أترعوا قصائدهم بوعيد الاستعمار البغيض الذى بشرّوه بالويل والثبور على أيدي الشعوب الحرة الثائرة، وأترعوه بوعد الشعوب بالنهضة ورحيل الظلام واندهار المعتدين.

واستقرت فى أذهاننا شائعة تؤكد أن هذا الديوان كان من تقديم محمود أمين العالم.

كما تنهى إلى أسماعنا - فى ذلك الوقت - أن العالم كتب مقالاً حاداً فى اتهام صلاح عبدالصبور بالحزن، والانعزال عن آلام الواقع وآهات المطحونين بل إنه اتهمه بتجاهل الإنجازات الاجتماعية والسياسية الثورية التى تحقّقها ثورة يوليو، مطالباً إياه بإبراز دور الجمعيات التعاونية والزراعية وإبراز بناء السد العالى والتأميمات الاشتراكية، وغيرها من تحولات ظاهرة.

فى الوقت نفسه، فى السنوات الأخيرة من السبعينيات نوّه العالم، أكثر من مرة، بمجلات «الماستر» التى كان جيلنا قد اتخذها وسيلة من وسائل كسر الطوق. ووصف هذه المجلات بأنها «ثورة الفقراء» وأنها «ثقافة بديلة» و«ظاهرة من ظواهر المقاومة الشعبية الثقافية المصرية ضد ظلام نظام السادات».

أحببتُ الرجل، على الرغم من الاعتقاد المسبق لدىّ بأنه من دعاة مطابقة الشعر للواقع مطابقةً حرفيةً.

وفى عام ١٩٨٠ حدث أن عافتُ - أنا وصديقى الشاعر جمال القصاص - بالسفر إلى النمسا، أملاً فى الوصول الى باريس الحلم الجميل وفى فيينا تعقّد الأمر، حتى اضطررنا

إلى أن نستعين - تليفونياً وتلغرافياً - بمحمود أمين العالم فى باريس، طالبين منه أن يرسلَ إلينا دعوتين لزيارة فرنسا، لتسهيل حصولنا على تأشيرة إلى باريس من السفارة المصرية بفيينا. ولم يتوان الرجلُ ولكنَّ حينما وصلتنا الدعوتان (فى القاهرة، بعد انتهاء شهرنا المحدد فى فيينا) كنتُ قد غيَّرتُ وجهتى، وقررتُ السفر إلى بيروت. وسافر بالفعل جمال القصاص إلى باريس، وقد عاونه العالم هناك معاونات عديدة.

* * *

بعد عودتى من بيروت بعامين تقريباً - أى فى عام ١٩٨٥ - كتبتُ مقالاً، لا أذكر موضوعه أو موضعه الآن، ما أذكره فقط هو أننى تسرَّعتُ فيه وكتبتُ ما معناه أن محمود أمين العالم هاجم صلاح عبدالصبور فى الستينيات بسبب «أنه حزين» وطالبه بأن يكتب عن الجمعيات الزراعية وعن بناء السد العالى والتأميمات.

كان العالم قد عاد إلى مصر عام ١٩٨٥ تقريباً مستأنفاً دوره الريادى فى قيادة الثقافة المصرية المعاصرة: وكنا قد بدأنا نتقارب تقارب الآباء والأبناء. أعطيتُه ديوانى «الأبيض المتوسط»، وبدأنا نلتقى به لقاءات شبه منتظمة - أنا وحسن طلب - نقرأ عليه آخر القصائد، ونستمع إلى تعليقاته وتوجيهاته وانطباعاته القيمة.

بغته، فوجئ الرجل بالرأى الذى تسرَّعتُ فى إلصاقه به، فكتب فى «الاهالى» مقالاً يأسف فيه - وهو متألمٌ بحق - على أن يتسرَّع شابٌ مجتهدٌ مثلى (فى رأيه طبعاً) فى إلصاق هذه التهم الجرافية به، وطالبنى بتدقيق مصادرى فى نقل الآراء عن الآخرين. بل إنه طالبنى بأن أبرر المصدر المحدد الذى أخذتُ عنه قوله إن على عبد الصبور أن يكتب عن الجمعيات التعاونية والتأميم والسد. وأشار إلى مقال له كتبه فى «المصور» حوالى عام ١٩٦٦ يتعرض فيه لشعر صلاح عبدالصبور، ولم يفعل فيه سوى أنه عرض لنزعة الحزن المفرطة عند عبدالصبور، التى تصل أحياناً إلى نوع من الحزن التجريدى أو الوجودى وهو ما يقارب حدود اليأس أو الإحباط. . أحسست بالخرج والحجل الشديدين، لأنه لم يكن لدى مصدر موثوق به فى هذا الشأن، فلم يقل العالم هذا الكلام - حرفياً - فى أى مكان.

صحيح أنه رائدٌ من رواد الرؤية الاجتماعية والسياسية فى تقدير الفن، لكن نصُّ مثل هذا الرأى لم يقله تحديداً.

وهكذا صرتُ أتحينُ فرصةً ملائمةً لكى أعترض له، أو استذكر هذا التسرعُ المريبَ. وجاءت هذه الفرصة، حينما قررتُ مجلة «أدب ونقد» (التي عملتُ بها فيما بعد) أن تجري حواراً مع محمود أمين العالم، بمناسبة عودته إلى أرض مصر، بعد غياب اضطلعت أنا بإجراء الحوار، ونُشر بالفعل فى عام ١٩٨٦. وقد عمدتُ إلى تصدير الحوار بسطورٍ ضرورية تقول:

«حينما كلفتنى «أدب ونقد» بإجراء حوار حول النقد والأدب مع الأستاذ محمود أمين العالم لقي هذا التكليف هوىً فى نفسى، لأسباب عديدة:

منها أن الأستاذ العالم قيمةٌ فكريةٌ مصرية وعربية كبيرة، يصبح الحوار معها مناسبة لإثراء عقل وروح إمكانية شابة مثلى.

ومنها «أن الأستاذ العالم لم يتفق له، منذ عودته إلى مصر، أن قدم رؤاه الأخيرة فى النقد و الأدب بشكل متكامل مكتوب ومقروء - إذا استثنينا مقدمته المهمة لكتابه «ثلاثية الرفض والهزيمة» - يتجاوز إسهاماته فى الندوات الأدبية بالتعليق النقدي. وخاصة أن أغلب ما كتبه الأستاذ العالم من نظرات نقدية وجمالية - فى فترة غيابه - كان ينشر فى مجلات ومنابر بعضها لا يدخل مصر، وبعضها الآخر يدخل بشكل ضئيل، حتى أصبحت الحاجة ماسة، فى السنوات الأخيرة هذه، إلى الإصغاء إلى حديث وافٍ من عقل الرجل.

ومنها أن الأستاذ العالم من أكثر المتحمسين الصادقين لتجربة الأدب الشاب الجديد فى مصر، والراغبين فى التعرف الحار عليها والاقتراب الحميم منها. ومن هنا فإن الحوار معه يصبح تطلباً ضرورياً لجيل المبدعين والشعراء الجدد.

على أن السببَ الأخصَّ - بعد كل ذلك - هو أننى وجدتُ فى إجراء هذا الحوار فرصةً أهديتُ إلى إصلاح ما أفسده «طول لسانى» من قبل مع الأستاذ العالم، حينما «قولته» نصاً لم يقله بالضبط، فى مجال الحديث عن بروز الاتجاه «الأيديولوجى» فى النقد المصرى بالخمسينيات والستينيات، وذلك فى حوار مجلة «الكمرل» مع الشعراء المصريين الجدد.

وعلى الرغم من أن جوهر فكرتى فى ذلك الموضع كان - إلى حدٍّ ما - صحيحاً، فإن صياغتها الجادة، التى نسبتُ إليه مقولةً محددةً (أوضح هو فى مقال «بالأهالى» أنه لم يقلها

بنصها تحديداً) كانت على الأقل ضرباً من مجافاة اللياقة فى التحوار مع آبائنا المفكرين .
ولهذا، فسوف يكون من جوانب هذا الحوار استجلاء هذه المسألة بدقة ووضوح حتى
نتبين حقيقة ما قاله الرجل وما يقوله، دون تطاولٍ عليه أو افتراء.

* * *

فى ذلك الحين، لم تكن الطبعة الثالثة من كتاب «فى الثقافة المصرية» قد صدرت بعد.
(دار الثقافة الجديدة - ١٩٨٩) هذه الطبعة التى احتوت على مقدمة بالغة الحيوية والخطورة،
أوضح فيها العالم (ود. عبدالعظيم أنيس) أن بعض الذين يتهمون رؤيتنا الاجتماعية بهذا
الاتهام الآلى الميكانيكى يصدر عن موقفين: موقف يرى فى الأدب قيمة قائمة بذاتها
منبئة ومنفصلة عن الحياة، هى ثمرة إبداع الأديب وحده، ولهذا لايجوز أن نفتش فيها عن
دلالة غير دلالتها الجمالية الخاصة، وهو ما ننكره تماماً. . وموقف آخر يرفض الدلالة
الاجتماعية للأدب، ويقول بالدلالة الإنسانية أو الكونية العامة، وفى تقديرنا أن كلَّ دلالة
إنسانية أو كونية عامة تتضمن دلالة اجتماعية بمستوى أو آخر دون أن يتعارض هذا أو
يطمس دلالتها الإنسانية أو الكونية.

ثم يوضح الرجل أن هناك نقداً آخر للكتاب تلخص فى أنه أهم بدراسة الدالة
الاجتماعية للمضمون الأدبى، للشكل أو الصياغة. «وهذا نقدٌ صحيحٌ بغير شك، وإن
كانت رؤيتنا للدلالة الاجتماعية للأدب عامة تتضمن الدلالة الاجتماعية بل التاريخية للأدب
من حيث صياغته ومضمونه، وخاصة للعلاقة العضوية الحتمية بينهما».

على أن دراسة الدلالة الاجتماعية والتطور التاريخى للإشكال الأدبية - يؤكد العالم -
دراسة مستحدثة، ولا يختلف معها من حيث المبدأ، بل يعدها امتداداً لما قلنا به، ومجالاً
ينبغى معالجته.

* * *

ولعله من المفيد - فى سياقنا هذا - أن نطلع على ذلك الحوار الذى يلقي أضواء كاشفة
عديدة على تحولات الرجل: الفكرية والنقدية. وهذا هو نص الحوار، بغير مقدمته التى
أوردتها منذ قليل:

* أستاذ محمود، أعتقد من المناسب أن نبدأ حوارنا في النقد والأدب بتقدمة - ولو عاجلة - حول الثقافة المصرية بعامة. وثقافة العقود الثلاثة الأخيرة بخاصة.

إن هذه المقدمة العامة ستشكل إطاراً ضرورياً نتلقى من خلاله آراءك النقدية والأدبية في سياق فكرى ثقافى أشمل. ومن هنا، فأرجو أن تعطى لنا مقارنة، عامة حول الثقافة المصرية بين العقود الثلاثة: الستينيات والسبعينيات والثمانينات. ماهى المشتركات والفوارق فى الواقع الثقافى لكل عقد وبخاصة من الناحية الأدبية والإبداعية؟ وكيف نضع أيدينا على، الثابت والمتغير فى تحولات ثقافة وإبداع هذه العقود الثلاثة؟

- أظن أنه ينبغى أن نحدد - فى البداية - ما المقصود بالثقافة.

فالثقافة - كما نعرف - جزء من الأيديولوجية العامة للمجتمع، كما نعرف أن أيديولوجية مجتمع من المجتمعات ليست واحدة. فهناك الأيديولوجية التى تعبر عن الطبقة - أو تحالف الطبقات - السائدة. وهناك الأيديولوجية التى تعبر عن الطبقات المسودة، التى تسمى هى الأخرى للسيادة وتصارع الأيديولوجية السائدة من أجل هذا الهدف.

على أنه سيظل تبسيطا مخطئاً أن نختصر للحركة الأيديولوجية فى مجتمع - مثل مجتمعنا - إلى مجرد ثقافتين سائدة ومسودة إذ إن هناك داخل هذا التعميم الراسخ اختلافات وتمايزات وصراعات عديدة، حتى فى داخل ثقافة الطبقات المسودة. حديثنا عن ثقافة سائدة وثقافة مسودة هو - إذن - من قبيل الرؤية التخطيطية العامة، التى لاينبغى أن تغفل ما فى داخل كل ظاهرة من تمايز وتنوع وتباين هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فبالإمكان - فيما أرى - أن نخرج مقولة، الثابت والمتغير، من جمودها البنائى المعتاد، ذلك أن هناك «ثابتاً» هو «متغير» من حيث إنه ثابت، وأن هناك «متغيراً» هو «ثابت» من حيث إنه متغير فى أن بعض ثوابت الستينيات. مثلاً لم تكن سوى ثابت متغير، تتغير دلالاتها ووظيفتها فى المرحلة الأخيرة، وما قد نراه حالياً من متغيرات، يمتد بجذوره فيما سبق بحيث يمكننا أن نصفه بنوع من «الثبات».

على أننا لو تأملنا الأمر قليلاً. سنجد أن ثقافة الستينيات اتسمت بدلالة عامة مرتبطة - على الأقل - بالبنية العامة التى كان المجتمع المصرى يتحرك فى إطارها فى ذلك الوقت:

كان التوجه البارز هو التوجه المعادى للاستعمار والرجعية العربية، والمعادى - ولو بدرجة محدودة - لقوى التخلف والاستغلال كان توجهها تصميميا والرؤية تنحو للعلمانية والعلمية كان توجهها نحو الفكر التخطيطى وغيره من توجهات.

كان ذلك كله هو توجه للبنية العامة للمجتمع المصرى فى الستينيات، على الرغم مما كان يشوبه من فكر قومى، كان ينقصه النظر العلمى على كثرة حديثه عن العلم وأنا هنا أفرق بين «الفكر القومى» وبين الحركة القومية.

للحركة القومية التى تسعى للتحرير والتقدم الاجتماعى والوحدة العربية هى - فى رأى - مختلفة عن الفكر القومى الذى يعرقل الحركة القومية بما يشوبه من النظر إلى القضية القومية بمفهوم أقرب إلى العاطفية والانفعالية، وبتصور ثبوتى سلفى - أحيانا - يغفل رؤية تفاصيل الواقع والفروقات الاجتماعية.

هذه الرؤية القومية (لمفهوم الفكر القومى لا لمفهوم للحركة القومية) شابت، إذن للثقافة المصرية الرسمية خاصة على الرغم من الطابع العام المعادى للاستعمار والمربط بالحركة القومية. فى إطارها التقدمى وكان ذلك فى الواقع يعد من التجديد الاجتماعى فى الفكر والثقافة وفى التوجهات الأساسية وكان يلقى بظله على الصراعات والتناقضات التى تتحرك داخل البنية الثقافية لثورة يوليو، فى الستينيات، وتجسد فى الصراعات الكبيرة بين تيارات عديدة لعلنا نذكر، مثلا الحديث عن اشتراكية عربية أو طريق عربى للاشتراكية والحديث عن وحدة عربية شاملة كاملة أو تتحقق بمراحل تراعى الخصائص المحلية لكل بلد عربى والحديث عن العلاقة بين الثورة الاشتراكية والثورة القومية الوطنية.

كل ذلك كان يعتمل داخل البيئة السياسية - الثقافية الرسمية وعلى الجانب الآخر كان هناك المجتمع نفسه، فى المجتمع كان هناك نوعان من الاختلاف عن السلطة الرسمية:

الأول: هو الاتجاه الرجعى المعادى للصبغة القومية التقدمية العلمية (إلى حد ما)، والمعادية للرأسمالية، هذا الاتجاه كان يؤمن بالتنمية الرأسمالية وبالتحالف مع الاستعمار وبمناهضة التحالف مع القوى الثورية. وكان بخار تنفس - أو سخونة - ثقافة هذا الاتجاه يصل إلى السلطة نفسها متجسدا أو كامنا فى هذا الموقع أو ذاك من مؤسسات وأجهزة.

الثانى: هو اتجاه القوى الديمقراطية الأكثر تجذيراً وتعميقاً وراديكالية من الفلسفة الرسمية وكان الصراع بين هذه القوى وبين السلطة كثيراً ما يعبر عن نفسه تعبيرات أدبية، لعلنا نذكر وقف مسرحية العرضحاجلى لميخائيل رومان ومصادرة تلك للرائحة لصنع الله إبراهيم وغيرهما عن مصادرات ومنع.

على أن ما أريد أن أقوله بالتحديد أنه على الرغم من كل هذه المصادرات والمصادمات (وكان بعضها واضحاً عنيفاً) فإن الحقيقة الأوسع هي أن هذه الكتابات أو التيارات الثقافية التى كانت تتعارض مع السلطة الثقافية (والسياسية) الرسمية إنما كانت تتحرك فى الإطار العام الثقافى للسائد فى المجتمع فى ذلك الوقت اتجاه الثقافة المعادية للاستعمار والتخلف الساعية إلى التقدم على الرغم من اختلاف المناهج والأساليب حيث «الرسمية» أقل ديمقراطية وراديكالية من الاتجاه التقدمى الداعى لمزيد من تجدير الديمقراطية سياسياً واجتماعياً.

كانت الأرضية الأعم للظاهرة واحدة، حيث الغلبة - سواء فى الجانب الرسمى أم فى الجانب الراديكالى - كانت للثقافة الوطنية التقدمية المعادية للاستعمار والصهيونية والرجعية. هذه هي السمة الأساسية التى كانت تتميز بها ثقافة الستينيات.

وفى اعتقادى أن هذه السمة قد ساعدت على إبراز ونضوح الإبداع فى السينما والمسرح والشعر والقصة والرواية، وغير ذلك من مجالات الأدب والفنون. والغريب أن صور الإبداع فى ذلك الوقت كانت - بسبب ذلك الطابع الوطنى الديمقراطى «النسبى» للثقافة المصرية - تمتلىء بانتقاد السلطة على الرغم من كون هذه الصور من الإبداع جزءاً من تلك الثقافة الرسمية فى النهاية (ولعلنا فى غنى عن ضرب الأمثلة العديدة) لكنه كان نقداً داخل إطار الأيديولوجية العامة المعادية للاستعمار الساعية إلى التقدم.

فرض الاشتباك الثقافى

إذا انتقلنا إلى السبعينيات سنجد عكس ما تقدم.

لمجد الثقافة والأيديولوجية السائدة مرتبطة بالطبقة السائدة وبتوجهاتها السياسية والوطنية والاجتماعية، أى مرتبطة بتوجه الانفتاح الاقتصادى وبالتحالف مع الإمبريالية العالمية وخاصة الأمريكية وبالتصالح مع أعدى أعداء أمتنا الصهيونية ولمجد ضرب كل - أو معظم -

الأساس الرئيس للمنجزات ذات الطابع التقدمي المعادى للاستعمار المتطلع للتقدم الاقتصادى والاجتماعى. ونجد محاولة لإحلال لكل القوى والتأثيرات الأجنبية - عبر بوابة الانفتاح - فى مجتمعنا لنفقد الهامش الواسع من الاستقلال الذى حققته مرحلة الستينيات.

تنعكس كل هذه التوجهات على الأدب الرسمى والثقافة الرسمية لتصبح ثقافة تغيب الحقائق التاريخية والواقعية، ثقافة تصفية المفاهيم المعادية للاستعمار عبر تزييف حقيقة مفاهيم السلام التى كانت سائدة قبلا وعبر تزييف حقيقة الصهيونية (حيث تتحول إسرائيل إلى مجرد جارة) وحقيقة الاستعمار (حيث تتحول أمريكا إلى مجرد دولة كبيرة).

لا بد، إذن فى هذا التوجه من محاولة إعادة تشكيل وهيكلة البنية الأيديولوجية والثقافية فى المجتمع بما يتفق مع سياسة الاندماج فى المشروع الأمريكى الصهيونى فى المنطقة.

وهكذا كرست الثقافة والإعلام والتلفزيون والصحافة لهذه التوجهات الجديدة. مع ما صاحب ذلك من رواج بعض التيارات السلفية ذات الطابع الدينى، التى تغذيها السلطة وتمولها بالمال وتدعمها بالنابر الإدارية والتنظيمية والثقافية لضرب التيارات الفكرية الراديكالية التى انتقلت - بدورها - من لقاءها بالسلطة ذلك «اللقاء - المتعارض - إن صحت العبارة - الذى كان متحققا فى الستينيات، لتصبح العلاقة علاقة تعارض واضح.

هذه العلاقة الجديدة، «التعارض» جعلت ثقافة مرحلة السبعينيات والثمانينيات متميزة تميزاً شديداً إذ حدث نوع من «البلورة» والاستقطاب والتباين عن ثقافة السلطة لتصبح هناك بوضوح لا اشتباك فيه ثقافة وطنية ديمقراطية تقدمية، وثقافة السلطة التى تسعى إلى إعادة إنتاج أيديولوجية ذات طابع رجعى، تعيد - بدورها - إنتاج البنية الاقتصادية الاجتماعية السياسية. ثقافة تمثل الركيزة العقلية للبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية المطلوبة. هكذا انتقلت الثقافة المعادية للاستعمار، الديمقراطية، الراديكالية إلى قاع بنية المجتمع وانفصلت عن الإطار الثقافى والأيديولوجى للسلطة الرسمية.

لقد تم، فض الاشتباك الثقافى - الفكرى، لتصبح الثقافة التقدمية هى ثقافة المعارضة، بوضوح وتحدد. بل إن هذه الثقافة - ونتيجة لوضعها الجديد المتفارق لا المندمج - قد تجذرت وتعمقت فى هذين العقدين - السبعينيات والثمانينيات - عن ذى قبل.

وقد أخذ هذا التجذر أشكالاً عديدة مختلفة:

بعضها أخذ شكل جهارة العداء للثقافة الرسمية، بعضها اكتفى بمواقف أقرب الى الحيادية، والحيادية صورة من صور جيل الاختلاف السلبى، بعضها شطح بعيداً عن الواقع وبعضها حاول أن يعبر عن تجذره لا باختلافه الفكرى بل - كذلك - باختلافه التعبيرى فى أساليب وأدوات التعبير، معتبراً أن هذا الاختلاف فى الأساليب التعبيرية هو شكل أرقى من أشكال الرفض والتباين.

وفى اعتقادى أن حدة المعارضة وإدياد التجذر، فى السبعينيات والثمانينات، قد ساعدت على تنمية أعمق فى الأدب فى الرواية والقصة وإلى حد ما فى الشعر على الرغم من قلة المبدعين من الشعراء. وقد تجسد ذلك فى القصة مثلاً من خلال حدة التعبير وحده رؤية الأشياء وفى الرواية، مثلاً من خلال رؤية أكثر عمقا وتعبير صياغى أكثر رقة وأكثر قدرة على تصوير عمق الرؤية والحس المتميز من الثقافة الرسمية. المحنة ومكابدتها وتجربة التعبير عنها، جعل عملية الكتابة الفنية تتم، بحد السكين كما يقولون.

أيديولوجيا تقطية الانهيار

* الجزء الأخير من تحليلك السابق يعنى أنك مستبشر بوضع وتطور الثقافة الوطنية الديمقراطية، وهنا نكون قد انتقلنا إلى سؤالنا التالى، الذى يستفسر عن حقيقة الدعوة الصارخة فى سمائنا المصرية «والعربية» حول، أزمة الثقافة العربية. فهل ثمة أزمة حقاً فى الثقافة العربية؟ وأين موطنها بالتحديد هل هو فى الثقافة الوطنية الديمقراطية أو فى الثقافة الرسمية؟ بصيغة أخرى، أسمع لى أن أعيد عليك السؤال الذى عنونت به إحدى دراساتك: أزمة ثقافة أو أزمة حكم؟

- لاشك فى أن هناك أزمة ثقافة، لكنها أزمة ثقافة رسمية، ففى تقديرى، أن كل الأنظمة والحكومات العربية، وفى مصر خاصة قد فقدت مصداقيتها كقيادة وكسلطة أمام الجماهير، أى فقدت قدرتها على أن تحقق المثل العليا للثورة العربية، وصارت تكرر وتعيد إنتاج الأزمة الاجتماعية البنوية فى مجتمعاتها: أزمة الإنتاج أزمة التصنيع، أزمة التنمية أزمة الديمقراطية أزمة التقدم...! وبناء على ذلك فقد فقدت مصداقيتها كقيادة وكسلطة حكم للخروج من هذه الأزمات وليس ذلك راجعاً إلى «عجزها» عن إنجاز هذه المثل - كما

يروج البعض بحسن نية أو بسوء نية - بل راجع إلى عدم الرغبة في الخروج من هذه الأزمة.

القول «بعجز» الأنظمة هو - في حقيقته - دفاعاً عنها لأنه يعنى أنها راغبة في تخطي الأزمة لكنها غير قادرة على ذلك. الحقيقة انها غير راغبة لأن وضع «الأزمة» انسب لها تماماً بل إن الأزمة نفسها قد غدت إثراءً لبعض الفئات: فبفضل الأزمة تتخلق فئات غنية، وتتخلق ثروات ويفضل الأزمة لاتزال هذه الأنظمة نفسها باقية.

ذلك أن الخروج من الأزمة يعنى - بالضرورة - أن نحقق تنمية عاجلة وأن نقيم اقتصاداً مخططاً. اذن فلإن الخروج من الأزمة سيكون على حساب القطاعات الرأسمالية. ، التي أصبحت تهيم على البنية السياسية والاقتصادية، لكن حينما تضرب التخطيط الاقتصادى ونضرب القطاع العام ونقيم المجتمع على أساس قوانين السوق الرأسمالى، ستستفيد هذه القطاعات وتعمق الأزمة فى آن. ولهذا فهي ليست أزمة «عجز» عن الخروج من الأزمة، هي أزمة انظمة غير مؤهلة لا بنياتها ولا بمصالحها، للخروج من هذه الأزمة.

على أن هذه الأنظمة تسعى إلى إخفاء فقدانها لمصادقيتها بالستار الأيديولوجى. فتارة تبرر الأيديولوجية القومية ونكرر الحديث عن أمة واحدة ذات رسالة خالدة. وتارة تغرق فى الحديث عن تمايزات وخصوصيات الحضارة العربية المتفردة، وعن استقلالنا الذاتى وهويتنا التاريخية فى مقابل الغرب، بينما دعاء هذا الحديث المكروور غارقون حتى أذانهم فى التكنيك والاستهلاك الغربى. وتارة بالحديث عن تفرد حضارى إقليمي، شوفينى. هذه هي أيديولوجيا انعدام المصادقية. ولهذه الأيديولوجيا كتابها ودعاتها ومنظروها، الذين يحاولون تقديم أيديولوجيا ثقافية فى مختلف المجالات: سواء فى الأدب والفن أم فى الثقافة أم فى الفكر الاجتماعى والسياسى منظومة من المفاهيم تسعى لتغطية انعدام المصادقية. فى هذا الغطاء تلعب الأبواق دوراً حاسماً، فيزداد الاهتمام بالصحافة والإعلام، ولتأمل كم الملايين الذى ينفق على الإعلام فى البلاد العربية سواء داخل هذه البلاد، أم عبر أبواقها خارج حدودها الجغرافية. التوجه فى كل هذه الأغطية الأيديولوجية هو: إدخال الناس فى تغريب شامل وغربة فكرية، وتكوين وعى زائف وتقديم بدائل: بدائل وعى ومعرفة وإبداع وفكر وفن. على أنها، فى الحقيقة، بدائل مزيفة وسقيمة وهمية: فمن كتابهم النايغ؟ ومن قصاصهم النابه؟ ومن مفكرهم المكين؟ ومن مبدعهم المرموق؟.

لا أحد. عدا بعض الكتابات - فى أحسن الأحوال - التى لاتخرج عن البوح الذاتى، الذى لايبصر قوانين حركة الواقع الصحيحة، ليعبر عنها بشمول الرؤية وعمق البصيرة المدركة. وهكذا نجد أن الثقافة المعبرة عن أيديولوجية السلطة السائدة ثقافة فاشلة ورائفة، وعاجزة عن أن تغطى - حتى - سوءات هذه الأنظمة التى فقدت مصداقية حكمها لشعوبها.

الوصفى والجدلى

نصل الآن إلى قضية النقد. وأنت علم على النقد التقدمى المصرى والعربى، فهل تشرح لنا ما أسس النظر الماركسى إلى الظاهرة الأدبية؟

- أسس النظر الماركسى إلى الظاهرة الأدبية، هى نفسها أسس النظر الماركسى لأية ظاهرة، مع الاعتداد بالفوارق بين الظواهر المتنوعة. إن أية ظاهرة لها قوانينها الخاصة، وقوانين أية ظاهرة فى الوقت نفسه، ليست حركة ثابتة، بل هى قوانين متحركة، لأن كل ظاهرة هى متحركة. ويرجع ذلك إلى أن أية ظاهرة ليست معزولة عن إطارها الجغرافى والتاريخى، الأفقى والعمودى، كل ظاهرة لها علاقاتها المرتبطة: فلها، أولاً: كيانها الذاتى، ولها. ثانياً. على الرغم من ذاتية تكوينها ومقوماتها الداخلية، علاقتها الأفقية وعلاقتها العمودية. وهكذا، فإن إدراك الظاهرة ينبغى أن يتم فى هذا النحو: من حيث هى، ومن حيث إنها ليست غيرها، ومن حيث إنها فى علاقة مع غيرها بدون هذا النحو لايمكن. فى اعتقادى، إدراك ظاهرة الظاهرة علمياً.

ولهذا فإننى اعتبر أن الماركسية هى العلم، وبالذات هى علم، المحسوس العينى، لا علم المجرد. على أن ذلك النحو من إدراك الظاهرة سوف يجعلك تكتشف المجرد فى - أو عبر - العينى، حيث إنك ترى إلى الشئ فى ذاته، وفى ماهو ليس بذاته، وفى علاقته بغيره. الظاهرة، إذن، ليست ثابتة سكونية، بل علائقية متحركة.

هذا هو فى رأى النهج العلمى السليم لإدراك الظاهرة بعامة، ولإدراك الظاهرة الأدبية بخاصة. أن تكتشف الظاهرة بقوانين وبعناصر الظاهرة، لا أن تفرض عليها من خارج معياراً ومقياساً، لأن مثل هذا الغرض يجافى الفكر المادى الجدلى.

إن معنى مادية الفكر هو الاعتداد بقوانين الظاهرة الذاتية، لا أكثر ولا أقل، أى

الاعتداد باستقلال الظاهرة (النسبي). وهو الاعتداد بأن هناك ظاهرة مستقلة عن وعى الإنسان ولها قوانينها الخاصة، ولهذا فإن الذين يفرضون على الفكر مقياس معينة من خارجه - حتى باسم الماركسية- هم مثاليون، لأن جوهر المثالية هو القول بأن الفكر سابق على المادة.

البعض يرون «العلم» بشكل «وصفي» فالعلم - عندهم - هو أن تصف التضاريس الخارجية للشيء أو الظاهرة، وهذا فى الحقيقة ليس بعلم، لأنه يرى العلم فى لحظة سكونية وصفية، ناسيا علاقاته المتفاعلة المتحركة. ومن هنا، فإننى أرى أن النظرة العلمية للأدب والفن هى النظرة الجدلية، التى تنظر إلى الفن والأدب مستلهمة المنهج الماركسى، الذى هو - فى حقيقة الأمر - مرادف للمنهج العلمى.

النظر إلى الظاهرة فى بعدها الذاتى، فى بعدها العلائقى، فى بعدها التاريخى، وبالطبع، فإن أدوات المنهج تختلف باختلاف الظواهر، فمثلا هناك ذاتيات أو خصوصيات للظواهر، فهناك - كذلك - ذاتيات وخصوصيات فى تناول هذه الظواهر معرفيا.

وبالطبع، فنحن لايمكن أن نطبق هذا المنهج العلمى بشكل حرفى على جسم إنسانى، مثلما نطبقه - بالضبط على قصيدة، أو على قصة حب. ذلك أن لكل موضوع وسائله، على الرغم من المبادئ العامة للمنهج كمنطلق. وإذا كان لكل موضوع وسائله، فإننا بذلك نتقل من المنهج إلى الوسائل الإجرائية لتحقيق المنهج وممارسته الملموسة. وهذا المنهج (الذى أميل إلى تسميته: المنهج الجدلى) يتميز- بهذه الرؤية المتفاعلة للظواهر- عن المناهج الأخرى (الوصفية، أو التحليلية أو البنيوية، أو البيئية الاجتماعية الجزئية) برؤيته للظاهرة فى ذاتيتها وحركتها الداخلية، وفى علائقتها، وفى تاريخيتها بين الظواهر. هذه هى الرؤية التى أراها صحيحة، لأنها متكاملة ومتحركة.

كنت «شكلياً»

* أنت تحدثت عن العناصر الثلاثة المتجاذلة فى إدراك الظاهرة (الأدبية كمثال): إدراك الظاهرة فى ذاتها. إدراك الظاهرة فى علائقتها إدراك الظاهرة فى تاريخيتها.

هل يمكن أن ترصد أن هناك اتجاهات نقدية أخذت بواحد من هذه العناصر دون

العنصرين الآخرين؟ فتم التركيز - مثلاً - على الظاهرة في علاقتها الاجتماعية والسياسية، على حساب كل من بُعد «ذاتها» وبُعد تاريخيتها. . أول على العكس؟
- لننظر نظرة تاريخية ونسبية .

فى تقديرى أن هذه الرؤية الجدلية قد بدأت منذ وقت مبكر، وإن لم تتكامل بعد بشكل بارز. على أنه كانت هناك محاولات إرهابية مع بذور الفكر العلمى الجنينية القادمة مع فرح أنطون وشبلى شميل فى بدايات للقرن العشرين.

وسنجد بعض هذا المنهج فى كثير من عمل طه حسين فى الأدب وخارج الأدب (ولعلنا نذكر الرؤية الوضعية والموضوعية والتاريخية التى صدرت عنها كتب مثل: على وبنوه، والفتنة الكبرى) وكذلك لمجد بعضه عند العقاد (ولعلنا نذكر كتابه المهم، شعراء مصر ويثاتهم فى الجيل الماضى، وإن شابه أن فهم البيئة عنده كان فهماً ضيقاً).

وإذا تابعنا الظاهرة فى تطورها، سنجد أنها كانت تتنامى وتتطور بتطور الواقع الثقافى والاجتماعى، على الرغم من حقيقة أن هذه الرؤية الجدلية - على بساطتها الشديدة - كانت شديدة الصعوبة فى ممارستها التى ترتبط - بدورها - بتطور الواقع الثقافى والاجتماعى.

ولقد شهدت حركة الفكر النقدى ثموا ملحوظا فى مصر حينما تم الخروج من الرؤية البلاغية اللفظية الجزئية والموضوعية إلى الرؤية الأفسح والأرحب (مدرسة الديوان، وما اتسمت به بعض كتابات العقاد من حس اجتماعى وإن كان محدودا، لكنه يرتبط فى الوقت نفسه بحس بلاغى موظف).

فى مرحلة الخمسينيات، التى ازدهر فيها الأخذ بالجانب الأيديولوجى الذى يشير إليه سؤالك، سنجد كثيرا من المحاولات شبه المتكاملة، التى نرى الرؤية الموضوعية مع الرؤية الموضوعية مع الرؤية التاريخية، على أن هذه المحاولات قد غلب عليها - فى بعض الأحيان - جانب دون جانب.

وكان الجانب الغالب هو الجانب الاجتماعى، بحيث إنه كان من النادر أن نجد تغلب الجانب الوصفى، على الرغم من أننى اتهمت مرة بأننى «شكلى».

صدرت آنذاك، مجموعة قصصية لكوكبة متنوعة من القصاصين، كتب لها الدكتور طه حسين مقدمتها . وكتبت أنا تعليقا على الكتاب والمقدمة، نوّهت فيه إلى ضرورة الانتباه

إلى الصياغات الفنية للقصص، فاتهمنى البعض بأننى شكلى! وكشفتُ عن أن الأدباء المتقدمين هم الذين يحسنون الصياغة الفنية أكثر من الأدباء غير المتقدمين. وسبب ذلك أن الأديب التقدمى هو الذى يتعمق علاقته بالواقع، ويدرك قوانين واقعه مما ينعكس على إبداعه ليتجفنا جيد الصياغة الفنية. طبعاً من المحتمل أن ينعكس ذلك فى صورة خطائية مباشرة، لكن الفنان الحق هو الذى ينعكس عنده هذا الإدراك بصورة تعمق الرؤية والصياغة الفنية معاً. ويحضرنى، فى هذا السياق، مثال توماس مان، الذى قال: أنا أدركت العالم من خلال أدبى.

أردت أن أقول إن المدرسة الجدلية فى الأدب أبعد ما تكون عن الاتهام بالوصفية البحتة. ربما تميل إلى الجانب الاجتماعى عن الجانب الوصفى الداخلى، وإلى البعد الوطنى - القيمى - الأيديولوجى لكن ليس معنى هذا الميل أن نقدنا كما قال د. مندور ذات يوم - «نقد أيديولوجى». فأننا أرى أن كل نقد، على أية حال فيه جانب أيديولوجى.

النقد كان معركة سياسية

* هل تعطينا شيئاً من التفصيل عن الظروف والمناخات (ثقافياً/ سياسياً) التى ساعدت على نمو اتجاهات تغليب الجانب الاجتماعى/ السياسى على النقد الأدبى فى ذلك الحين؟
- الواقع أن الخمسينيات، كانت مرحلة من مراحل تطور النقد المنهجى. والوصول إلى درجة مرضية من النقد المنهجى العلمى غدت كما كنت أقول، مسألة سهلة، إنها طريق تطور طويل. على أن سيادة أو غلبة هذا الجانب الاجتماعى كانت ترجع - فى رأى - إلى أمرين كبيرين بينها تفاصيل كثيرة.

الأمر الأول: هو أن عالم الخمسينيات والستينيات - ومصر بالذات - كان عالماً يغلب بالقضايا الاجتماعية والسياسية المتفجرة مما كان يسبب طغياناً لهذه الجوانب على معالجة مسائل الفنون والأدب.

الأمر الثانى: هو أن أدوات اكتشاف الأبنية الداخلية فى الأدب لم تكن قد تطورت بعد تطورها الملحوظ الراهن.

وعلى الرغم من هذين الأمرين فإننى أذكر أننى كتبت فى الستينيات مجموعة مقالات حول البنيوية كمنهج نقدى، انتقدتُ ما فيها من وجهة وصفية، لكننى حمدتُ لها ما تقدمه

من أدوات الفحص الوصفى، داعياً إلى الاستفادة من هذه الأدوات، كمنجز كبير، شريطة ألا نتوقف عندها ونستغرق. كما أذكر أنني حاولت في مقدمة كتابي «المعمار الفني عند نجيب محفوظ» أن أقدم كيفيات درس الصورة الأدبية، وكيفيات تحديد وفحص الشكل والصياغات.

وأذكر أننا استخدمنا في كتاب «في الثقافة المصرية» - عبدالعظيم أنيس وأنا - تعبير «الصياغة» وعرفناها باعتبارها «البنية الداخلية في العمل الفني كعملية متحركة» وبهذا فهمناها على أساس كونها بنية ولكنها ليست بنية وصفية ثابتة، بل بنية تاريخية متحركة لبناء العمل الفني كله لتحويله من «موضوع» إلى «مضمون». كنا نقول ذلك، بصورة عامة لكن الأدوات الإجرائية لتحديد وكشف دقيقين للعمل الأدبي لم تكن - آنذاك - متوافرة.

ومن الناحية المقابلة فالحقيقة أن الهموم السياسية والاقتصادية والاجتماعية كانت تغطي علينا - أو تكاد - في كثير من الحالات، بل أنني أعترف بأن معركتنا في ١٩٥٤ مع طه حسين والعقاد كانت - على الرغم من وجهها النقدي - ذات وجه سياسى فقد كانت المعركة حول الديمقراطية في ذلك الوقت محتدمة.

الخلاصة أنه كان هناك وعى بأهمية الجوانب الفنية في العملية الأدبية فتحدثنا عن العلاقة بين الشكل والمضمون (وليس : اللفظ والمعنى كما كان شائعاً) لكن إكتشاف أسرار هذه العلاقة بصورة كاملة لم يكن قد تم وفي اعتقادي أنه لم يتم بعد تماماً.

مدرسة الشكلايين الروس نفسها تؤكد على أنها تهتم بدراس جانب واحد من جوانب الظاهرة الأدبية، ولكنها لاتستطيع أن تغفل الجوانب الاجتماعية. ، الكثيرون يأخذون من هذا النظر شقه الأول وينسون - أو يغفلون عمداً - شقه الثانى. وجاء بعد الشكلايين الروس نقاد يحاولون أن يوازنوا بين المسألتين بالنظر إلى الجانب الاجتماعى، مثل باختين، الذى يقدم جهوداً ملحوظة فى هذا الاتجاه. لكننى مارلت أزعج أن إكتشاف أسرار البنية الداخلية للعمل الفني - إكتشافاً متكاملًا بكل عناصرها (فى ارتباطها بذاتها، وبواقعها المحيط، وبتاريخها: تاريخ المجتمع وتاريخ الظاهرة نفسها معاً) لم يزل أمامه شوط طويل.

وإذا كان هناك - فى بعض الفترات - جنوح إلى الجانب الاجتماعى فهو راجع إلى العجز عن الإكتشاف الكامل للقوانين الداخلية والوسائل الإجرائية من ناحية وإلى احتدام

الحركة الوطنية والفكرية والسياسية من ناحية ثانية. وخصوصاً كما نعلم أن النقد الأدبي كان الميدان الذى تجرى فيه معظم المعارك الفكرية، فلم تكن قد تبلورت بعد المدارس الفلسفية أو الفكرية أو السياسية أو الاجتماعية ولهذا فقد كانت كل هذه المعارك تدور فى - ومن خلال - معركة النقد الأدبي والتصورات النقدية حول دور الفن وعلاقته بالمجتمع والحياة الاجتماعية والناس وقضايا الوطن.

لابد إذن، أن ننظر إلى هذه الاتجاهات فى سياقها وظروفها ونسبتها لنستطيع أن نقيّمها تقييماً سليماً.

الصدفة والضرورة فى النقد الأدبي

* أستاذ محمود إذا كنتَ لم تغفل «بنية» الظاهرة الفنية فى عملك النقدى حتى إنك اتهمت «بالشكلية» ذات يوم. فمن أين أتى الاعتقاد بأنك كنت على رأس ذلك الاتجاه الذى يسمى - مع الاعتذار لتبسيط وتعميم التسمية - بالنقد الأيديولوجى أو الاجتماعى؟

من أين تكوّن هذا التصور لدى الكثيرين من الشباب خاصة: بما دفع بعضهم مثلى - إلى أن ينسبوا إليك ما لم تقل؟ ألا تظن أنك - مهما يكن من أمر- مشارك فى مسئولية تكوّن هذا التصور، على الأقل بسبب ندرة معالجاتك النقدية المكتوبة فى الآونة الأخيرة، حتى يكون تصورنا - نحن الشباب على الأقل - سليماً لا تشوبه شائعات أو يعتريه افتراء؟

- الكثيرون لا يعرفون أنى بدئت النقد «بالشكل». كنتُ قد ألحزتُ رسالتى عن المصادفة فى الطبيعيات والفيزياء وكنتُ أمضى نحو إعداد الرسالة الثانية عن «الضرورة» فى العلوم الإنسانية «علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم الجمال، وربما الاقتصاد». ولم أستطع استكمال الرسالة لأنى فصلت من الجامعة، كنتُ أبحث فكرة «الشكل» فى العلم الطبيعى والاجتماع، لأصل إلى القانون الذى يشكل الضرورة ويحدد العلاقات بين عناصر أية ظاهرة، ومنها بالطبع «الظاهرة الجمالية».

وأذكر أننى أيامها كتبت مقالاً عن إمكانية استخدام «الدالة القضائية الرياضية» - التى تجمع بين الثابت والمتغير الرياضيين - على الشكل الشعري. كان سؤالى الكبير هو: هل نستطيع أن ندرس الشكل الشعري و القيمة الشعرية مطبقين الدالة القضائية (قوسان ثابتان

بينهما متغيرات؟) وكنتُ أبحث: ما الشكل؟ شكل ماذا؟ ولماذا؟ هل هو تشكيل للإطار الخارجى أو للعناصر الداخلية؟

تشكيل لماذا؟ وبماذا، ولأى هدف. هل هو بدء تشكيل لشيء أو شيء يستهدف هدفاً فيتشكل على هذا النحو أو ذلك؟ ولقد كانت هذه الأسئلة هى همى الأساسى فى ذلك الحين، وتبدت فيما كتبتُ حينها من كتب ودراسات، حين كان المنهج هو: اكتشاف الصياغات الداخلية التى «تبين» العمل الفنى.

تسألنى، إذن، لماذا اتُهمتُ بإهمال التشكيل الفنى. وبالاهتمام بالمضمون السياسى والاجتماعى. فى تصورى، ذلك راجع إلى أمرين:

الأول: هو المقدمات الكثيرة التى كتبتُها للقصص والدواوين الشعرية العديدة.

والثانى: هو طبيعة المعركة السياسية الفكرية واشتغالها فى ذلك الحين.

والمقدمة عادة ما تكون - بحكم طبيعتها - عملاً سريعاً يقتصر على تحية الكاتب أو التعريف به وبفضاياه التى يثرىها، وعلى الإشارة إلى الظرف الوطنى أو السياسى الذى يصدر فيه العمل المقدم. (مثل مقدمة ديوان حسن فتح الباب عن بورسعيد حيث تحدثت بالطبع عن معركة بورسعيد، وديوان الفيتورى حيث تحدثت عن حدة الأبيض والأسود فى شعره وعن ضرورة تجاوزها إلى أفق إنسانى أرحب وهكذا).

ومع ذلك وفى قلب وهج هذه المعارك السياسية، كتبتُ فى «الأدب» مقالاً موجوداً ضمن دراسات كتاب «فى الثقافة المصرية» عن الخصائص الموضوعية والخصائص «الشكلية» للشعر، موضحاً أن «الفن الجديد ليس تعبيراً بالتفعلية، وإنما هو تعبير بالصور البنائية».

ورفضت أن أكتبَ مقدمة لديوان «أغانى الزاحفين» لأننى لم أستطع التعامل مع ما به من مباشرة وخطابية، وعلى الرغم من أن محمد سيدأحمد كتب هذه المقدمة، فإننى الذى اتُهمت، لأننى كنتُ الكاتب الذى ارتبط اسمه بتقديم الأدب الجديد. لقد كنتُ، إذن وإعياً بماهى الفن «الفنية» على عكس ما يقال. فقد كنتُ قادماً من منطقة مختلفه فكرياً لكن اللحظة التاريخية هى الأخرى كانت تختلف.

كنتُ، كما قلتُ، منتسها من رسالتى عن «المصادفة» خارجاً من المدرسة الميتافيزيقية (وهى معادية للماركسية). ومن خلال بحثى قبل الانتهاء من الرسالة كنتُ أتغير فكراً،

ويدلاً من تقديم رسالة تؤسس الفيزياء الحديثة على المصادفة الذاتية، قدمت رسالة عن «المصادفة الموضوعية». غيّرني فلاديمير إيليتش لينين بكتابه «المادية والنقد التجريبي» ودخلتُ في العمل الفكرى والسياسى. فى هذا الإطار كنتُ أتحولُ تحولاً كبيراً: فمثلما خرجتُ من الفكر المثالى إلى الفكر المادى. خرجت - كذلك - من «الشكلية» إلى «الجدلية».

الشكل يقول المضمون

فى ذلك الوقت، كان العمل السياسى مندمجاً - عندى - مع العمل الفكرى، فكان من الوارد أن يكون هناك برور للعمل السياسى والرؤية الأيديولوجية. على أننى، مع كل ذلك، أقرر أن المدرسة التى كانت مدرسة ماركسية صريحة فى النقد الأدبى، آنذاك، كانت هى الأقرب إلى رؤية الفن كفن من مدرسة ثانية قريبة إلى الرؤية الاجتماعية ولكن بشكل غير معمق، وغير مبين لعناصر العملية البنيوية أو التكوين الداخلى إلا بشكل مهوش سريع. إن أقطاب هذه المدرسة الأخرى (من أمثال الدكتور عبدالقادر القط ورجاء النقاش والدكتور عز الدين إسماعيل ويحيى حقى وغيرهم) لم يتناولوا الدلالات الداخلية للعمل الأدبى إلا تناولاً لغوياً عاماً وفضفاضاً ولم يتعرض لهم أحد باللوم، ونالت المدرسة الماركسية كل اللوم، مع أنها كانت فى تقديرى - وعلى الرغم مما ما سقناه من تحفظات صحيحة - الأقرب إلى تناول الظواهر الداخلية للعمل الإبداعى، على قلة الأدوات والأساليب الإجرائية المساعدة.

بعد ذلك أود أن أضيف مسألة مهمة فى تفسير ذلك الجنوح إلى الجانب الاجتماعى. ، وهى أنه فى تلك الأثناء كانت المعركة محتدمة بيننا وبين الاتجاه النقدى الأكاديمى والوصفى، وربما كان احتدام هذه المعركة يجعلنا نصل إلى الطرف الآخر المقابل لطرفهم. بل إننى، فوق ذلك، أذكر بأنه كانت هناك معركة سياسية وأيديولوجية ضدنا، من قبل كتاب كنا نراهم رجعيين، راحو يروجون أننا دعاة «الأدب الأسود» ودعاة «الإرهاب فى الأدب» ويتجاهلون الجوانب الأخرى التى نهتم بها فى درس العملية الأدبية، لكى يستمروا فى هجومهم المضاد.

هكذا، كانت معركة النقد معركة أيديولوجية، أكثر منها معركة نقدية، ومن هنا أكرر القول بضرورة النظر إلى هذه المدرسة المتهمه فى إطارها: لماذا قيل ما قيل، وفى أية

ظروف؟ إن هذه المدرسة، مع ذلك، هي التي خدمت الدراسة الأدبية النقدية الجمالية أكثر مما خدمتها المدارس الأخرى.

فإذا تأملنا، سنجد أن من كانوا يكتبون الدراسات التي تحلل الجانب الفني، آنذاك هم أبناء هذه المدرسة المضمونية. في كتاب «المعمار الفني عند نجيب محفوظ» مثلاً، ربما كانت محاولتي لدراسة ظواهره الفنية محاولة غير مسبوقة، كان منطلق الكتاب هو البدء من الشكل للوصول إلى المضمون، لأن الشكل يقول. كان هذا هو مجمل الموقف.

لكن ما حدث هو أن مسئولية كل ما كان يقال من قبل الاتجاهات الاجتماعية، كان ينسب إلى كل من كان يدافع، بالحق أو بالباطل عن الأدب والشعر الجديدين، كانت تنصرف تهمته إلى، حتى الدفاع عن الاتجاهات الزاعقة التي أرفضها. ذلك أنني في حقيقة الأمر، لم أكن أقوم بدور نقدي فقط، بل كنتُ وجهاً سياسياً كذلك.

على أنني - في نهاية المطاف - لا أنكر أنني كنت أغالى - في بعض الأحيان - نتيجة لظروف معينة في إبراز الجانب الاجتماعي أو السياسي أو الوطني.

رأى من خرجي، خلال تلك الأثناء، أن محمود أمين العالم حينما عاد إلى بلده بعد ما يزيد على عشر سنوات، عاد بتحولات فكرية ونقدية باهرة:

(١)

أول هذه التحولات أنه كفَّ تقريباً عن كتابة الشعر أو يكاد. والمعروف أن العالم مارس كتابة الشعر زمناً من حياته، حتى إنه أصدر ديوانين معروفين: الأول هو «كتابة على جدران زنانة»، والثاني هو «أغنية الإنسان».

وواضح أن العالم قد أدرك أنه في هذا الشعر - الذي يسير فيه على منوال حركة الشعر الحر احتذاءً - لن يضيف شيئاً ملحوظاً ولن يبتكر طريقاً منفرداً، وإنما سيظل يكرر أساليب الشعر الحر المعتادة. لقد أبى أن يستمر من دون أن يجدد أو يبتكر، وهو المجدد المبتكر المتحرك المتعلق في الفكر والسياسة والحياة، فاتخذ قراره بالتركيز في الفكر والنقد حتى يراكم إضافاته الكبيرة.

وقد اعترف العالم فى حوارنا معه (د. أمينة رشيد وفريدة النقاش وأنا) بمجلة «أدب ونقد» - بمناسبة عيد ميلاده السبعين (١٩٩٢) - أنه ممزقٌ بين ثلاثة أشياء: الشعر، والفلسفة، والعمل السياسى: بدأتُ شاعراً، وتوقع منى الكثيرون أن أكون الشاعر. صلاح عبدالصبور كان يتمنى أن أستمّر كنتُ أعيش شعراً، وأكل شعراً، وأشرب شعراً، وأفكر وأحبّ شعراً، ومازال الشعر فى حياتى. وكثيراً ما رغبتُ أن أكون شاعراً فحسب، وفى بعض الأحيان أجد فى الفكر كلَّ شىء، لذا مات الشعر عندى، وآخر ما كتبت كان فى السبعينيات.

وأذكر فى هذا الصدد أننا أثناء إعدادنا ذلك الملفّ عن العالم بمناسبة بلوغه السبعين أنه أعطانى - ضمن مواد الملف - قصيدتين شعريتين له لكى نضعهما فى الملف وبلغ من رفته وتواضعه أن طلب منى أن أنظر فيهما بنفسى، وأن أرى فيهما رأياً، مفوضاً الأمر لى فى نشرهما أو نشر إحداهما أو رفض الاثنين معا (قال لى بالحرف: أنت الشاعر، فاختر منهما ما تشاء أو اصرف النظر عنهما كليهما إذا كانتا فى رأيك غير صالحتين، وافعل هذا من دون حرج). وقد نشرنا بالفعل إحدى القصيدتين، وها هو ذا نصّها:

قصيدة لم تكتب بعد

انطلقُ وحيداً فى عربة رمسيس
أخوضُ بحار المطر المتكدّس فى الطرقات المتسخة
علداً يا بتمامور
لن تُلهم عنى ملحمة بطولة
فأنا لا أتحرك فى التاريخ
ليس أمامى بلدٌ أغزوه، أحرّره
أو حتى أتحول فيه ببعنى سائح
سرقوا منى كلَّ الطرقات إلى قادش
ليس ورائى أسرى
إلا أطفالي، أطفالك ياتانيس
لايجرى حولى عمر أو أسدٌ أو أتباع

لكنى الملح خلفى جندياً يقرأ رقم العرية
 ماذا؟ هل جاوزتُ الحدَّ المرسوم؟
 إنى أتحرّك حتى اليوم بحسبِ الثالوث المتلون
 أتباطأ، أئسى، أتحرّك
 وفق مشيئة جند يملك أسرار الحركة واللون
 ماذا أخضبه منى؟
 هل أدرك ما أحتفلُ به اليوم؟
 حتى أسرار الحركة فى نفسى يعرفها هذا الجنديّ
 فليعرفُ أولاً يعرف
 بل فليعرفُ كلُّ جنود العالم
 بمن يقفون بأكداس الأسلحة العصرية
 عند نواصى منطلقات الإنسان
 إنى أحتفلُ اليوم بميلادِ شتاء
 شىء ما أحتفلُ بميلاده
 فى عالم لم أعرف فيه
 معنى أن يولدَ شىء فى تانىس
 إلا أحزانَ التعساءِ المقهورين
 عذراً يا بتاءور
 يا شاعرى المقهور
 شىء ما أحتفل به يتجاوز جدر الألفه والقهر
 يتحرّك فى نفسى عبرَ الثالوث المرسوم
 المتلون عند نواصى منطلقاتِ الإنسان.

عذراً يا بتاءور
 إنى أحتفل بميلادِ شتاءٍ يبرقُ يرعدُ يمطرُ فى ذاتى
 أحتفل بحلم أخضرٍ يترعرع فى خطواتى

أحلم، أعرف أنى أحلم فى كلماتى
لكنى أعرف، أعرف ياتانىس
أنى لن أبصر وجهى، وجهك أبداً
إلا فى قادش
هذا وعدُّ يابتاءور وعهدُّ
لانتسج منه قصيدة
حتى لاتحوها أمطار الأحلام
فقصيدتنا قادش
وقصيدتنا لم تولد بعد

(نوفمبر ١٩٧٢)

(ب)

ثانى هذه التحولات تحولٌ فكري، ويتجسد فى محاولة توسيع الإطار الثابت الجامد للماركسية ذلك الإطار الذى كان سائداً عند معظم المفكرين الماركسيين فى الخمسينيات والستينيات، والذى كان العالم نفسه يُحسب واحداً من المسهمين فى إنشائه ووجوده.

فضلاً عن روحه الحيوية وعقله المتحرك من الأصل، فإن الرجل قد احتك فى فرنسا بالتيارات الفكرية والفلسفية الجديدة المتلاطمة. وقد أسهم ذلك فى مراجعة العديد من الحتميات التى لم تكن تهتز والفرضيات التى لم يكن يأتيها الباطل.

ولاعجب، فقد كانت فرنسا فى ذلك الحين من السبعينيات والثمانينيات تضطرم بفكر مابعد الماركسية من نظريات البنيوية والتفكيكية والالسنية وغيرها من نظرات وأنساق ورؤى.

وليس معنى ذلك أن الرجل قد ترك أوهجر منطلقاته الأولى الأساسية، فقد أوضح فى المقدمة الجديدة لكتاب «فى الثقافة المصرية» اعتراضه على تسمية منهجه السابق بمجرد المنهج الاجتماعى، مشيراً إلى «أننا نختلف مع من يسمّى هذه الرؤية النقدية بالرؤية الاجتماعية، لأنها ليست مقصورة على الجانب الاجتماعى للعمل الأدبى وحده، وإنما هى تشمل مجمل بنيته التعبيرية الجمالية فى سياقها التاريخى، الأدبى والاجتماعى، وفاعليتها الموضوعية».

وقد جعل ذلك العالم يؤكد على أن النقد - مهما تحرّيت فيه الموضوعية سيظل ذا طابع أيديولوجي وذاتي، ذلك أنه «لا يمكن أن يكونَ علمياً خالصاً، بل سيبقى دائماً في النهاية على الرغم من أدواته ومعايره الموضوعية، نابعاً من الاختيار الأيديولوجي للناقد».

ولعل هذه الآفاق الرحبة الجديدة التي سار منها العالم في السنوات الأخيرة، هي ما عبّر عنه في أحد كتبه الحديثة «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية» (١٩٩٦) بقوله الصريح «تحت عنوان دال هو «الماركسية وسريبروكست»:

«هل لا تزال الماركسية كما قال بها ماركس هي نفسها لم تتغير، وعلينا أن نرفع أعلامه وأعلامها؟». ويجيب العالم: إن الماركسية لاتزال - في تقديري - تحمل من المصادرات النظرية والتوجهات المنهجية ما يجعلها مرجعية أساسية من مرجعيات الفكر الاشتراكي والنضال الإشتراكي». على أن الرجل يضيف بأمانة بالغة.

«لاشك أن الماركسية في عصرنا الراهن لا بد أن تجدّد مصادرها التي تستند إليها في تجددّها الفكري والنضالي، فلاشك أنها سوف تستند في مرجعيتها إلى الماركسية وإلى ما استندت إليه الماركسية من مرجعيات علمية وفكرية وموضوعية، ولكنها ينبغي أن تضيف إلى ذلك ما استجدّ منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم من تطورات علمية وتكنولوجية، وبخاصة ما يتحقق اليوم من ثورة كاملة في مجال علوم الاتصال والمعلوماتية فضلاً عن الخبرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية السلبية والإيجابية، وخاصة خبرة انهيار النموذج السوفيتي والمنظومة الاشتراكية وانهيار حركات التحرر الوطني واحتدام الصراعات العرقية والقومية والدينية في العالم، والأزمات التي يعانيها اليوم النظام العالمي، ومحاولات الهيمنة على العالم، إلى جانب بروز حركات اجتماعية جديدة في العالم كحركات السلام والدفاع عن البيئة والجماعات المدنية والأهلية والمنظمات الدولية».

(ج)

ثالث هذه التحولات هو تحوّل "نقدي"، وهو مترتبٌ على التحول السابق الفكري، حيث إن ذلك الاتساع الجري في الرؤية الفلسفية والفكرية قد شمل بدوره طريقة النظر النقدية، تلك الطريقة التي تبلورت في الاهتمام بالأساليب والأشكال الفنية التي يعبر بها

الفنان عن مضمونه أو موقفه الفكرى والإنسانى، مع عدم الاقتصار على العناية بالموقف الفكرى لدى الفنان وحده، كما كان الأمر من قبل.

وقد تجلّى هذا الاتساعُ المرئى فى مقدمة العالم للطبعة الثالثة من كتابه المشترك مع د. عبدالعظيم أنيس «فى الثقافة المصرية» بمناسبة أربعة وثلاثين عاماً على صدوره، حيث عبرتُ شجاعةُ القلب ونزاهة العقل عن نفسها فى نصاعة نادرة، حينما نقدَ المفكرُ نفسه نقداً ذاتياً، موضحاً التطورات المهمة التى طرأت على فكره وعلى منهجه النقدى: إذا زاد الاهتمام بجماليات العمل الفنى، وعدم اعتبار هذه الجماليات مجرد شكل خارجى، ثم اعتماد المدارس النقدية الحديثة التى نشأت مؤخراً مثل البنيوية والألسنية والسيميوطيقية وغيرها، مشيراً إلى أن المرحلة التى كُتبت فيها مقالات (فى الثقافة المصرية) كانت خالية من بروز الأدوات النقدية الحديثة ومدارسها التحليلية الدقيقة، مما جعل أدوات الناقد المصرى والعربى - آنذاك - ضعيفة فقيرة.

فى هذه المهمة يؤكد العالم: «أنا مارلنا نرى أن الجوهر الفكرى والمعرفى للكتاب لايزال صحيحاً من الناحية النظرية العامة الخالصة. فما تغيرت وجهة نظرنا فى العلاقة العضوية البنيوية الديناميكية بين الصياغة والمضمون، بين القيمة الإبداعية الجمالية والدلالة المعرفية والموقفية».

ويضيف الرجل: إلا أننا نقرُّ أننا فى الكثير من تطبيقاتنا النقدية كانت العناية بالدلالة الاجتماعية والوطنية للعمل الأدبى تغلبُ على العناية بالقيمة الجمالية. ولن نفسّر هذا فقط - أو بالأحرى نبرره - بأن هذا حدث فى لحظات كانت تحتمل فيها المعارك الوطنية والاجتماعية، وإن كان هذا صحيحاً فى بعض الأحيان، وإنما نفسّره فى الحقيقة بعدم امتلاكنا للوسائل والآليات الإجرائية لتحديد وكشف العلاقة بين الصياغة والمضمون، بين القيمة الجمالية والدلالة العامة، كشفاً موضوعياً دقيقاً.

ولعل أئمن ما تعلمناه طوال هذه السنوات هو محاولة الخروج من الأحكام العامة سواء فيما يتعلق بالدلالة المضمونية أم القيمة الجمالية، إلى تحديد آليات هذه الدلالة وهذه القيمة على نحو أكثر دقة.

وفضلاً عن ذلك فقد تعلمنا حاجة الناقد إلى أن يتعامل مع العمل الأدبى برحابة صدرٍ

أكبر وبعمق أكبر مما اسعفتنا به ترسانتنا النقدية في تلك السنوات، في أيام الشباب، وفي ظروف المد الوطني الديمقراطي. هكذا تكلم الرجل.

والحق أن هذا هو ما حدث في دراسات العالم النقدية في العقد الأخير كله.

(٥)

رابع هذه التحولات، هو الاهتمام الجاد الذي أبداه العالم تجاه الكتابة الجديدة - شعراً وقصةً ونصوياً - وخصوصاً الشعر وكان دائماً حينما يسمعون - بخاصة حسن طلب وأنا - يقول إننى أمام ثورة كاملة، فى اللغة وفى المجازات، وفى الموسيقى وفى الموضوعات، بل وفى الواقع نفسه.

وهنا، فإن العالم لم يقف عند حدود جغرافية تجربة الشعر الحر التى أسهم فى تصعيدها وإظهارها، كما فعل نقاد كبار آخرون من أقرانه، حين ظلوا مربوطين إلى حدود ما عرفوه وسوغوه واستساغوه من تجديد الشعر الحر.

ولقد تجلّت سعته هذه مؤخراً فى مبادراته بالكتابة والحديث عن شعراء وقصاصين وأدباء جدد من الأجيال الجديدة والشابة ولعلى أذكر له - على سبيل المثال - مشاركته المهمة فى ندوات حول شعر محمد عفيفى مطر وحسن طلب، ثم كتابته دراسات نقدية ضافية حول شعر حسن طلب ورفعت سلام وأحمد الشهاوى ونورا أمين وشعرى.

ولعل مقالته «محمد عفيفى مطر طليقاً» (أدب ونقد سبتمبر ١٩٩٥) تدلّ دلالة أكيدة فى هذا الصدد وإذ يقول العالم: «لاشك أن الغموض صفة أساسية من صفات الشعر والفن عامة، لأنّ للأدب وللّفن لغتهما الخاصة المختلفة عن لغة الحياة والواقع. ولكن تختلف مستويات الغموض ووجوهه وضرورته ووظيفته». ويتساءل العالم: «ما سرّ هذا التذوق المبدئى لشعر عفيفى مطر على الرغم من استغلاقه علينا؟» ويجب برصده ملامح ما يسميه المرحلة الثانية فى شعر مطر:

١- سيادة التدوير الكامل فى بنية القصيدة.

٢- كثافة التعبير بالجمل الاسمية والتخفف من حروف الوصل.

٣- انعدام التابع المنطقى الشكلى فى بنية الصور وفى الانتقال بين بعضها البعض.

- ٤- سيادة التعبير بالمفارقات والتناقضات والغرائيات والتراكيب المجازية المستحدثة .
٥- التداخل الحميم بين العناصر المادية والمعنوية والنباتية والحيوانية والإنسانية والكونية عامة .

٦ - التشكيل القصصى أو الحكائى لبنية أغلب القصائد .

٧- سيادة المفردات ذات النسيج اللغوى الرصين الرفيع .

ويؤكد العالم أن هذا التعانق بين البنية التعبيرية الرصينة التى ترفّ بالعنقا والمهابة والاصالة، وارتباطها بانطلاق تجاوزى مستقبلى، مع التدفق الإيقاعى السريع الجاد، وسيادة المناخ الكونى شبه السحرى، كل هذا فى تشابكه هو ما يحقق التدوق الفنّى المبدئى بل الانبهار بالقصيدة المطرية .

ومع ذلك، فإن محمود أمين العالم - المفكر الصلب - لا يتخلى عن مواقفه بسهولة، فهو ينهى مقالته بسؤال «قد يغضب بعض أصحاب الحداثة» - كما يقول السؤال هو: إذا كان شعرُ مطر فى المرحلة الأولى كان مشحوناً برؤية نقدية لمناخات وتطلعات ومواجه مرحلة الستينيات - سواء قبل هزيمة ٦٧ أم مابعدا - وكانت المرحلة الثانية - التى رصد بعض ملامحها توأ - من شعره تعبيراً عن موقف تأملى نقدى لمرحلة السبعينيات والثمانينات، فهل نتوقع مرحلة جديدة فى شعر مطر تتواكب فنياً مع هذه المرحلة الجديدة التى نعيشها؟ مرحلة التردى والمحنة والتبعة العميقة الشاملة، والتى لم يكن مطر فيها شاهد عصرٍ كمثقف مبدعٍ فحسب، بل كان كذلك هو نفسه (وجسدياً) أحد ضحاياها المباشرين؟ والسؤال بالطبع ليس بريئاً كلّ البراءة، بل يحمل فى طياته: تحييداً للمرحلة الأولى من شعر مطر، ومواخذةً ضمنيةً للمرحلة الثانية التأملية عنده. ثم مطالبةً للشاعر بأن يحتوى شعره الجديد على أمور بعينها يراها الناقد ضرورية حتى ينهض الشعرُ بدوره المرتقب .

ربما صار من الضرورى، الآن، أن أوضح أمراً أراه لازماً فى هذا السياق الذى نحن بصدد: ذلك أنه فى تلك السنوات الأخيرة، لنقل السنوات العشرة الأخيرة، وخاصة بعد عودتى من حصار بيروت، ثم عملى فى «أدب ونقد» (١٩٨٧) بجوار الناقدة والزميلة الكبيرة

فريدة النقاش، المشابهة لمحمود أمين العالم في كثير من وجوه الشبه، فيما يتصل بالمسار والتحولات، أقول: في تلك السنوات كنت أنا أيضاً - من جانبي - أجد نفسى متخففاً يوماً بعد يوم من غلو الاهتمام الجارف بالشكل والتشكيل وحدهما، وأحاول أن اقترح لنفسى ولزملائي من الشعراء الذين يسمّونهم «جيل السبعينات» صيغة جديدة رحبة مؤداها:

ليس المضمون في ذاته شيئاً شائناً ولا بدّ لنا أن نجد أرضاً مشتركة نقدّم بها رؤانا الجمالية والتشكيلية واللغوية الجديدة (التي لاشعر من دونها) من غير أن نبليغ الإبهام المطبق أو نفرق في التفذلك الشكلي العقيم، أو ننزول كلّ العزلة عن فهم الناس لنا وعن قضايا مجتمعتنا الساخنة.

ولقد تفاعل العالم مع فكر الحداثة وما بعدها تفاعلاً ناضجاً، راشداً ورشيداً، وقدّم فيها رؤيةً ثمينةً ضابطةً لإيقاع الفوضى الإبداعية (الفكرية والأدبية) التي نعيشها.

في هذا الصدد، أوضح لنا أنه «على الرغم من الاختلافات المتنوعة والمتناقضة لمفهوم الحداثة، فهناك ما يمكن استخلاصه منها جميعاً في ضوء تعاملنا المعاصر مع هذا المفهوم، أي أن هناك ما يمكن اعتباره قاسماً مشتركاً تماماً، على الرغم من هذه الاختلافات.

هذا القاسم المشترك هو في تقديري - يقول العالم - مبدأ التغيير التجديدي التطويري التجاوري للواقع الإنساني والاجتماعي سواء كان هذا التغيير تغييراً للعالم على حد تعبير ماركس، أم كان تغييراً للحياة على حد تعبير رامبو، وسواء كان تعبيراً جذرياً عميقاً أم تغييراً جزئياً، أو تغييراً نسبياً أم تغييراً مظهرياً برانياً وسواء كان هذا التغيير في مجال بنية المفاهيم الفكرية والعلمية أم بنية القيم الروحية والأخلاقية أم بنية الأذواق والرؤى الجمالية. وسواء كان تغييراً يستند إلى معرفة عقلانية موضوعية تاريخانية أم إلى إرادة القوة الاستعلائية أم إلى الأدوات التكنولوجية النفعية.

ولهذا يتداخل ويتفاعل بالضرورة مفهوم الحداثة مع مفهوم التحديث بمستويات مختلفة، على أنهما يتداخلان دون أن يعنى هذا بالضرورة تلازمهما تلامساً حتمياً فيشترط وجود أحدهما وجود الآخر.

إن مفهوم الحداثة يغلب على دلالاته التغيير الفكري والعلمي والجمالي والقيمي عامة، على حين أن مفهوم التحديث يغلب على دلالاته التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي. (إبداع - نوفمبر ١٩٩٢).

هنا حدث انسجامٌ حق

هو - كناقد - اقترَب منا كشعراء (مع الاحتفاظ بالمقامات والمراتب): بإعطاء الاعتناء اللائق للتشكيل الفني والجمالى فى الأدب والشعر. وأنا - كشاعر - اقترَبْتُ منه: بإعطاء الاعتناء اللائق للتجربة الإنسانية الحارة، ولقضايا الإنسان، وتقليص النفور الأخلاقى من فكرة الموقف أو الدلالة أو المضمون لمجرد أنها كذلك.

وهكذا بلغت العلاقة صفاءها النادر، وصرتُ أستفيد استفادة بالغة من كل لقاء به، ومن كل حوار معه، ومن كل كلمة يكتبها، بغض النظر عن بعض الاختلافات الصغيرة فى بعض الأمور الصغيرة.

اختلف مع العالم مرتين

الأولى: حينما أبدى رأياً أمامى حول الشعر القديم، التقليدى العمودى كان رأيه فى حينها - وربما مارال ان المسألة ليست مسألة - إشكال، وإنما المهم هو الرؤية المصنوبة فى شكل ما. فبإمكان الشاعر التقليدى، إذا كان كبيراً مقتدرًا، أن يضمّن عموده التقليدى رؤية ثورية وتقدمية هائلة، ولن يعوقه الشكل ساعتها عن أداء هذه الرؤية الثورية وضرب المثل، وقتها، بالشاعرين الكبيرين: محمد مهدي الجواهري وعبدالله البردوني.

وكنْتُ - ومارلْتُ - مختلفاً مع هذا الرأى، بل وأحسبه يتنافى مع الإدراك الاجتماعى التاريخى الذى يتبناه العالم، وتبناه معه. فقد اعتقدتُ دائماً، أن الأشكال الفنية (الفنية خاصة. والأدبية منها بالذات) ليست مجرد أنية زخرفية مصممة، مثل أكواب الزجاج الفارغة، لتضع فيها ما تشاء من سوائل مهما كان اختلاف السائل. وإنما الأشكال الأدبية هى صيغٌ تاريخية واجتماعية وحضارية تطرحها المراحل الاجتماعية للمجتمعات.

ومن ثم، فإن الشكل العمودى للشعر العربى القديم ليس مجرد اقتراح فردٍ أو اجتهاد شاعر لوحده، بقدر ما هو صوغٌ (على المستوى الرياضى الشكلى الصورى) لقيم المجتمع الإقطاعى التقليدى وفلسفة حضارته ورؤى حياته، وإذا كنا قد تجاوزنا هذا الطور الاجتماعى السياسى الحضارى، التقليدى، فقد كان من الضرورة الاجتماعية أن ينشأ شكل الشعر الحر مترافقاً مع دخول مجتمعاتنا طورها الحديث، وهو ما يعنى أن الكل السابق (التقليدى) قد غدا - بمعنى من المعانى - خارج التاريخ!

أما بقاء بعض نماذج الشعر العمودي حيّة حتى الآن، فتفسيره أن انتقالتنا الاجتماعية الحضارية باتجاه المجتمع الحديث لم تكن مكتملة أو صافية، بل جاءت ملتبسة مشوّهة ومنقوصة، مخلوطة فلم نتقل - شأن المجتمعات التي كانت انتقالتها صحيّة وصافيّة - إلى الطور الرأسمالي الصرف، بل صرنا الى نظام يسميه المفكرون «شبه إقطاعي شبه رأسمالي». وعليه، فمن الوارد أن تظل في ثنايا مجتمعنا (الذي نصفه بصفة «الحديث» في سماته الإجمالية العامة) بقايا متلكئة من التشكيلة الاجتماعية السابقة: في الواقع وفي الشعر.

الثانية: حينما تناول حركة التجريب المعاصرة، أخذنا عليها اهتمامها «بالتجريب» التقني على حساب «التجربة» الحية وميلها إلى الإعمالات الذهنية والعقلية أكثر من ميلها إلى فوران الحياة المتوهجة، واستغراقها في مضامين ثقافية متعالية على نهير الخبرة المعاشة، وقد ضرب العالم أمثلة لهذه المآخذ من شعر بعض شعراء الحداثة.

وكان رأيي أن تهمة الإعداد الذهني المسبق يمكن أن تنطبق على الشعر العمودي وعلى الشعر الحر، بل وعلى كل فن وأدب، وأن «التجريب» الفني هو لب «التجربة الإنسانية» والشروط الوحيد هو الصدق.

ذلك الصدق الذي قد لانضمّن توفره لمجرد أن الشاعر يعبر عن خبرة حية. وأن ناقدنا الكبير وضع عينيه على التجارب التي تثبت صحة مآخذ، غاضباً النظر عن المجرى الصحي لحركة الحداثة والتجريب، وهو مجرّ متخلص من معظم المثالب التي ذكرها، بل إن العالم اختار من شعر الشعراء البعض الذي ينطبق عليه نقده، تاركاً البعض الآخر من شعر الشعراء أنفسهم، الذي لا ينطبق عليه النقد.

وكان رأيي أن الاصطناع والتزيّد والافتعال موجودة في كل حركة، وليست مقصورة على حركة الحداثة والتجريب، وعلى الناقد أن يضع يده على المتن الرئيس السليم لاعلى الزوائد المريضة.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات القليلة الصغيرة، فإن الحقيقة الكبرى في محمود أمين العالم هي أنه رجل لا يكف عن التطور.. ففي حديثه مع عبدالرحمن أبو عوف (في كتاب: حوار مع هؤلاء - ١٩٩٠) يقر العالم بشجاعة فائقة أن المنهج المادي الجدلي في

الأدب يحتاج أكثر من ذى قبل أن يخرج من الأحكام العامة التى نلجدها عند كثير من النقاد الذين يثبتون المنهج المادى الجدلى فى حدود التعميمات وينبغى أن يخرجوا من هذا التثبيت إلى القوانين الداخلية لحركة الإبداع فى هذا العمل أو غيره، دون أن يفضى بهم ذلك إلى الكونية الهيكلية فى بعض المدارس الوصفية أو الوضعية.

ويستكمل العالم اعترافه الجرىء مؤكداً أن ازدياد التمرس بقراءة الأدب وازدياد المعرفة ببعض التيارات النقدية فى أوروبا جعلته يدرك العمل الأدبى أكثر من ذى قبل دون أن يتنكب الطريق نفسه، وهو طريق كشف العلاقة الحية العضوية ما بين صياغة العمل ودلالته، «بحيث صارت عندى الآن القدرة على كشف الحركة الداخلية وقوانينها الخاصة».

هذا هو المعنى نفسه الذى قصده العالم حينما أوضح فى مقدمة كتابه عن صنع الله إبراهيم «ثلاثية الرفض والهزيمة» أن العناية بالجانب الاجتماعى فى الأدب كانت تكاد تطفئ على الحركة النقدية فى العالم كله، ولكن هذا لم يكن عن تجاهل للقيمة الأدبية فى الأدب، ولكن عن انشغال بالجوانب الأخرى فيه.

بسبب هذه السماحة الواعية أحييناه.

وأطلقنا عليه - أنا وحسن طلب - لقب «الحبر الأعظم» بجوار الحبرين العظميين فى حياتنا: عبدالمنعم تليمة وإدوار الخراط.

تعلمتُ من محمود أمين العالم دروساً عديدة، لكن أهمها جميعاً كان ولا يزال: الإيمان بحق الغير فى إبداء رأى، بل والاعتداد بهذا الرأى الآخر اعتداداً حقيقياً، والابتعاد عن الاعتقاد بأن رأيك هو الصواب الوحيد.

إن هذه السماحة العقلية والرحابة الفكرية - بما يدلان عليه من اتساع فى الروح - يجعلان الرجل مثلاً رفيعاً لذكاء القلب وفطنة الطوية، نموذجاً جلياً نفتقده اليوم فى حالات كثيرة:

فى الفكر، حينما يلغى أصحاب الاعتقاد بأنهم الأصوب الرأى الآخر إلغاء تاماً، يصل فى فاشيته إلى حد نفى الآخر جسدياً لا نفى فكره فحسب. وفى السياسة، حينما يحتكر

تيارٌ سياسىٌ العملَ الوطنىُّ بوجه أنه التيارُ القيمُ على الحقيقة و الجديرُ بقيادة الأمة، فى حين ينفى الآخرين إلى خارج البلاد وإلى السجون أو إلى الموت. وفى الشعر حينما تظن مدرسةٌ من مدارسها أنها المجددة الوحيدة للروح الشعرية الحققة، وأنها الوكيلَةُ الوحيدة عن الشعب أو عن عبقرى، فتشطب المدارس الأخرى راميةً إياها بالخروج عن الناموس الشعرى الذى تملكه هى.. وحدها - بين يديها وكلها أشكالٌ من الفاشية مدمرة.

وتتصل الساحة عند العالم صلةً وثيقةً بشمول النظر وشجاعة الرأى فى آن. فهذا المفكر يعيش الشعر عشقاً، حتى إنه تجرأ أكثر من أى شاعر أن يعلن فى وضوح «فى البدء كان الشعر»، ويفسر ذلك بقوله: فكل بدء هو إبداع، وكل إبداع هو فى تقديرى شعر. الشعر فى كل شىء، فالشعر لا يحد هذا النسق التعبيرى الذى يتجلى فى كلمات لغوية ومعان وجدانية وذهنية، بل هو هذا النسق الكلى المتظم المتغير المختلف المتحرك المتنامى المتجدد المتفاعل المبدع دائماً فى كل شىء فى الكون، فى الطبيعة، فى الحياة، فى المجتمع، فى الإنسان، فى كل تعبير، وفى كل فعل.

أى أنه الشعرى، وليس مجرد الشعر.

ويتنقد العالم - فى مقاله «أزمة الشعر وأزمة الحضارة» - أولئك الذين يتعاملون مع الشعر باعتباره غاية فى ذاته، وأولئك الذين يقلصون الشعر فى رسالته، ويكادون يجعلون الشعر مجرد وثيقة اجتماعية أخلاقية، أو أقرب إلى الشعارات السياسية والأيدولوجية المباشرة:

الموقف الأول يخلق الشعر بتشيئه تشيئاً تقنياً، والموقف الثانى يفقد الشعر شعرية.

ويقدم العالم الموقفَ الناضجَ المتزنَ بقوله: إن كل قيمة جمالية خالصة هى فى حد ذاتها رسالة تنوير وتوعية ومستعة وتواصل إنسانى. إلا أن هذه القيمة الجمالية نفسها ترتفع فاعليتها الجمالية نفسها بمقدار ما تتضمنه وتلهمه من خبرة ودلالة اجتماعية إنسانية خاصة وعامة، ويمدى قدرتها التجديدية الراضية لكل ما هو ثابت، مستقر، متخلف، مبتذل، جامد، مفروض.

كما تعلمتُ منه ضرورة أن نظل نتعلم، وأن العقل يظل يتعلم إلى مالا نهاية، حيث لانهاية للمعرفة، كما لا نهاية للجهل وأنه ليست هناك معرفة ثابتة أبدية خالدة: وأن على المرء ألا يخجل من نقد الذات كلما دعت لذلك ضرورة.

أثناء إعدادة دراسة له عن ديوانى «فقه اللذة» بلغ العالم من اعتنائه وتدقيقه أن اقترح على أن نلتقى عدة لقاءات نتحدث فيها وتبادل الرأى، قبل أن يشرع فى كتابة دراسته القيمة (التي نشرت فى «إبداع» فى نهاية ١٩٩٤) وقد ذهبتُ إليه فى منزله أكثر من مرة فى لقاءات حميمة جميلة. وسوف أوجز الدروس التى خرجتُ بها من هذه اللقاءات فى درسين:

(أ) سألنى ذات مرة: متى تجد الوقت لكتابة الشعر، وأنت مزدحم بالعمل فى «أدب ونقد» و«الاهالى» وغيرهما إلى هذا الحد؟

فأجبت إننى أكتبُ فى الدقائق القليلة التى يحتسبها حكمُ المباراة وقتاً «بدلَ الضائع» فى نهاية المباراة الأصلية، فإذا به يقول لى قولته الجميلة: «لاتظن أنك فى هذه الدقائق القليلة خارجٌ عن المباراة الأصلية. إن هذه الدقائق هى استصفاً وتقطيرٌ للمباراة كلها. أنت فى المباراة طول الوقت».

(ب) صحيح أنه توقف كثيراً عند بعض الصور فى «فقه اللذة» وحاول أن يفسرها تفسيراً مباشراً القريب (ولعله فى ذلك كان مازال متأثراً ببقايا منهجه القديم فى مقاربة الشعر، فاستعصت واحتار.

ومع ذلك فلم يفرض تفسيره - حينما كتب - على هذه الصور المستعصية، ولم يُدنها أو يتهمها بالفساد أو الفشل، ولم يخف حيرته إزاءها ومحاولاته العديدة للعثور فيها على بابٍ للدخول بل إنه - لفرط فى تواضعه وأمانته - لم يستبعد أن يكون العيب فى طريقة القراءة لا فى النص ذاته.

أحببتُ محمود أمين العالم ولفتنى - ومازالت - شخصيته وروحه، حتى إننى ضمّختُ مقطعاً من مقاطع قصيدتى «غزالٌ تحت طاغية» فى ديوان «فقه اللذة» بذكره شخصياً - على طريقتى فى ذكر بعض الأسماء والمصادر والأماكن فجأة كمرجعية ذاتية ملتبسة - معتبراً إياه خيطاً من خيوط الرمز فى النص، أو ملمحاً من ملامح التجربة، الحياتية والشعرية:

«ظَهْرُكَ ثابتٌ وصوتُكَ مرحة/ هذه إجابتى على سؤال محمود أمين العالم: / رأنتِ حاءَ حواءٍ/ أريد أن أسمكِ وأنت تخبرين لعكة/ كيف تستيقظ الاقنانُ والروحُ عافيه/ أنا

الذى وقفتُ أسفلَ التجمع ذاتَ ثلاثاءَ/ . هل تذكرينَ الشهقة التى تواكبُتُ مع كارمينا
بورانا/ حافظى على أذنيك حسَّاستينِ حتى أعودَ من طرابلس الغرب/ أنت أنشأى وأنا
الأحدبُ الذى يغفو فى المسافة بين سُرَّتكَ ووردتكِ التركيَّة/ الشاطبي أضيقُ من أصابع
الرجلين/ أنت حاءُ حرُّ وعليك تثبيتُ الفحاتِ فى عَدَسَةٍ.

القسم الثالث

في الفكر العربي المعاصر

إشكالية الأنا والآخر عند العالم رؤية نقدية

علي حسين الجباري العراق (*)

المقدمة:

كان لمشروع تكريم رواد الفكر العربي المعاصر، في مصر الكنانة. العامل المحرك في إخراج هذه الوريقات إلى القراء الكرام. ولما كانت ظروفنا في العراق بسبب الحصار قد حالت دون وصول الكثير من إنجازات «العالم» الفلسفية والأدبية النقدية التي يتطلبها البحث في «فكر» هذا المفكر أثرنا المشاركة ببحث بسيط عن (الرؤية النقدية لإشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر ومكانة العالم فيها). انطلاقاً من دراسة العالم القيمة المنشورة في كتاب «الفلسفة العربية المعاصرة». والمعنونة الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر^(١). سيقف البحث عند موضوعه الخاص (الفرد = الأنا) ومقابلاتها المنطقية والاجتماعية (العام) في الفكر الفلسفي من وجهة نظر نقدية مقارنة باحثين فيه عن خيط دقيق يشكل جوهر اهتمام العالم، ونعني به الدور النقدي للفلسفة، والنقد كما نراه «ثورة معرفية ذات معايير جمالية وخلقية» لاغنى عنه في عملية النهوض والتقدم لمجتمعنا العربي الذي تحكم علاقه (الأنا) فيه أخلاقيات وملابسات لانجدها في المجتمع

(*) استاذ الفلسفة والفكر العربي المعاصر، جامعة بغداد.

(١) محمود أمين العالم : الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة. مركز

دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٨٨ ص ٧١ - ١٠١.

الغربي، لأسباب تاريخية واجتماعية، والعالم نفسه يقول بنمط خاص للعلاقة بين «الخاص» و«العام» أو بين «الذات والموضوع» بحكم الشروط «البنوية» التي يعيشها المجتمع العربي والإنسان العربي، مع معرفته «العميقة لطبيعة هذه العلاقة في المجتمع الآخر، وأول خصوصيات الذات العربية، تلك الظروف القاسية التي تضافرت على المواطن والأمة فتركتها يعانيان من آثار سلبية معقدة أوجبت على «العالم» أن يدعو إلى توظيف جميع الأدوات المعرفية؛ الفلسفية والعلمية وحتى الأدبية: لتحقيق فكرة النهضة والتقدم، وإيقاف التداعي في الحياة العربية، والخروج من ظروف الانحطاط.

ولما كان «الأدب» واحداً من وسائل «التعبير» عن طبيعة المرحلة، وأداة من أدوات «التغيير» وتفجير الوعي الاجتماعي التقدمي أولى العالم - النقد الأدبي - اهتماماً خاصاً لشعوره بصلة الأدب بالحياة، فيقول: «كانت الفلسفة بمعناها العام هي: محاولة للكشف عن القوانين الكلية في الوجود الطبيعي «الموضوعي» والإنساني «الذاتي»، فالتنقد الأدبي هو محاولة للكشف عن القوانين الكلية في التعبير الأدبي بشكل خاص، إنه امتداد تطبيقي يخصص لفرع من فروع الفلسفة هو علم الجمال، وهو بحث عن العام في الخاص أو هو اكتشاف لخصوصيات العام في واقع خاص^(١)، ولإيمان العالم بتلاحم مكونات بقاء الشخصية الإنسانية مع الظروف المحيطة بالإنسان، وجد أن ضغط هذه الظروف على «الفرد» العربي غير الذي يستشعره «الفرد» في مكان آخر من الكرة الأرضية يختلف في اشتراطاته التاريخية ومنطق تطوره وعلائقه الصراعية وشدتها أو ضعفها لذلك يقول: «ليست التأثيرات الأدبية سواء في الفكر عامة أم الفكر النقدي خاصة إلا نتيجة للترباط والتداخل والتفاعل بين صراعاتنا السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية، الداخلية، والأوضاع الاستعمارية العدوانية السائدة في العصر الذي نعيش فيه، فضلاً عن طبيعة التوازن بين القوى المتصارعة الداخلية والخارجية المختلفة.^(٢)»

إن الوقوف على طبيعة العلاقات القائمة في المجتمع العربي بين الفرد والجماعة وطبيعة المؤسسات وفلسفاتها، منحت (الفرد = الأنا) والدولة وضعاً خاصاً ضمن الواقع العام - يوجب على المفكرين العرب التدقيق والتحليل لاكتشاف مكونات القوة فيه، على الرغم من

(١) المرجع السابق ص ٧٢.

(٢) المرجع السابق ص ٧٥.

مظاهر الضعف العام البادية على المجتمع العربى .

تلك حقيقة لمسها العالم منذُ عصر النهضة العربية، والأمة تفتش عن (هوية) لها بين هويات العالم مثلما يفتش المفكر العربى عن موقع له تحت الشمس!

لهذا طرح العالم، أو اعاد طرح سؤال المفكر العربى فى التاريخ الحديث، ما العمل؟ ضمن أسئلته الفلسفية عن صعوبات النهضة، بعد أن واجه محنة «بروز الأنا» الأنا الذاتى، والأنا الاجتماعى والأنا القومى، والأنا الوطنى، تطرق أبواب الواقع السياسى والاجتماعى، وكذلك الواقع الأدبى، والنقدى متسائلاً عن مكانته فى المجتمع وفى العصر، متردداً بين القديم والجديد بين الأنا والآخر بين الداخل والخارج^(١) تلك هى الإشكالية وهذا هو منطلق هذه الدراسة، اعتمدت على ومضة من «ومضات العالم» الكثيرة أو قل بذرة من بذور المعرفة المحسنة، أنبتت شجرة ونسجت رداء عن «الأنا والجماعة والآخر» والدولة والواجب، والفرد والأمة، والصراع والحرية، والضرورة والديمقراطية والعلم والتربية، وعن النقد نفسه: أو قل نقد النقد، سنعرض له فى الصفحات الآتية من غير أن نخل بهدف العالم ولا بشروط البحث العلمى.

أولاً: إشكالية الأنا والآخر فى الفكر الفلسفى العربى

إن الحديث عن الأنا أو الذات هو البداية الصحيحة لدراسة الفرد والفردية ببعديها (الاجتماعى والتاريخى) فالفرد لا يكتسب شخصيته الا من داخل بعده الاجتماعى الموضوعى أما التمييز بين الأنا الأنانية والأنا التى تنمو داخل مناخها الإنسانى والحضارى فمسألة مرهونة بأداء الفرد داخل النسيج الاجتماعى والسياسى والفكرى للجماعة مع جميع ما تشترطه هذه العلاقة من وسائل وأدوات اجتماعية بل إن هذه المسألة أصبحت واحدة من «ألف باء» البحث الفلسفى لدى فلاسفة الغرب والشرق، فالأنا التجريبي المعرفى غيره عند الوضعيين والبراجماتيين والظاهرانيين والوجوديين والهيكلين والماركسيين بل إن «الأنا بالمفهوم الاجتماعى» غيرها فى المنظور النفسى وغيرها فى المفهوم العلمى الصرف وغيرها بالمنظور الفلسفى.

(١) المرجع السابق ص ٧٦.

وهى داخل دائرة الفكر العربى غيرها فى الفكر الغربى إذا ما أخذت فى سياقها التاريخى الاجتماعى، بل ربما هى عند «الشخصانيين» العرب^(١) غيرها عند السياقية أو العقلانية العربية النقدية^(٢) فى أيامنا هذه.

هذا وغيره يخطر على بال الباحث مع علمه أن «الأنثى» أو «الفرد» مفاهيم تنطوى «منطقياً» تحت مقولة «الذاتى والذاتية» فى مقابل «الموضوعى والموضوعية».

إن الإنسانية - كما رأى ذلك الفلاسفة - لم تغادر عصور اللاوعى ما قبل التاريخ إلا بعد أن شخصت أصل المشكلة وطرحت الأسئلة الفلسفية التى رتبت عليها ملء ارتباط بين «الإنسان» = الفرد = الوعى، و«الطبيعة». . . لتنامى «كون الإنسان» الجديد، وأعنى به (المجتمع = القبيلة، الأمة، المدينة، الدولة). ومثل هذا الفصل جاء خطوة أولى لمعرفة كنه العالمين الذاتى والموضوعى الاجتماعى والطبيعى.

بل إن الإنسان نفسه الكون الصغير لم يشكل بثقله المادى - كبدن - عبثاً على عقل الإنسان أكثر مما شكله الإنسان الذات والنفس والعقل والروح والمشاعر والعواطف والإرادات والرغبات على نفسه وعلى مجتمعه.

ووجدنا فى محاولات الفلاسفة والمفكرين، كافة، الساعين إلى الكشف عن طبيعة الإنسان الداخلية وعوالمه الخفية المقدمات الضرورية لرسم ملامح هذه «الذاتية» أو «الفردية» فى هدى مرآتها ونقائضها ووجهها الآخر المحيط بل وجدناها تتسع باتساع الأفراد = الخواص وفصول أنواعها من الطرف المنطقى. فما هى الهوية الذاتية أو الاجتماعية التى فتش عنها الفلاسفة بعامة والمفكرين العرب بخاصة ومنهم محمود أمين العالم؟ فسأل هذا السؤال من غير أن ينسى أن الفرادة فى الأدب والفلسفة هى جزء من «الذاتية» التى تصل بالأنثى الى ذروتها من غير أن تأسرها فى دائرة «الأنثانية» بالمعنى السلبي وإلا فهى تلغى الامتداد الاجتماعى للمبدع وتحرمه من إشراقات إبداعه المتحققه عملياً.

(١) عن الشخصانية راجع أحمد على النصارى: الإنسان فى فلسفة محمد عزيز الحبابى - رسالة ماجستير بإشرافنا - من قسم الفلسفة/ آداب بغداد ١٩٩٥ ص ٢٢ وما تلاها.

(٢) على حسين الجابري: العرب بين منطقى الحوار والصراع، بغداد ١٩٩٦ ص ١١ - ٢٥٨.

نقول هذا من غير أن ننس أن ثمة حقيقة مأساوية تأخذ الذات الفردية الى أقصى مدياتها الأتانية - المرضية - فلا يرى صاحبها إلا نفسه ولا يفكر إلا بذاته = النرجسية! وقد يهون الأمر لو اقتصر على بعض المبدعين^(١) في الأدب والفن والفكر والسياسة والعلم... إلخ، لكن الأمر قد يتحول إلى مرض يخنق الشخصية الإنسانية داخل قوقعة الهواجس الذاتية المعزولة والمنغلقة وكأن العالم جميعه من الناس والأشياء قد تلاشى أو ووظف من أجل ذوات معدودة راحوا يفتشون عن عوامل تفردهم خارج منطق الحق والعدل والجمال والتاريخ... وهذه واحدة من مشكلات المجتمع العربي التي أزمت العلاقة بين الفرد والمجتمع في وقت يعاني الجميع من ظروف صعبة تركت المجتمع العربي وفلاسفته يفتشون عن حلول للمشكلات الاجتماعية والفكرية في وسط احتشدت فيه المعوقات مما لاسبيل إلى اجتيازها من غير إنجازات تاريخية وجدّية، يعاد فيها طرح الاسئلة والإجابات من جديد لكي يتمكن من دخول الألف الثالث للميلاد باستحقاق وطمأنينة.

١ - وإذا تجاوزنا المفهوم اللغوي للفرد والذات ومقترباتهما أو مقابلاتهما^(٢)، في التراث العربي والعالمي إلى المفهوم الاصطلاحي وجدنا الفرد «هو المجل الكلى للسمات والخصائص الكامنة لكائن إنساني، والتي من خلالها تعمل التأثيرات الخارجية»^(٣). والموضوعية من غير أن نفصل «الخبرات الانفعالية والشعور والحاجات» وغيرها من مكونات العنصر الذاتي في الفرد عن «العلاقات الموضوعية التي تنشأ بين الفرد وبيئته» وتبنت الموسوعة «الموقف الماركسي» - الآتي - في النظر إلى مفهوم الفرد والمجتمع وطبيعة العلاقة فيما بينهما نقداً لا دعماً للمفاهيم الرأسمالية الليبرالية عن «الانا» و«الذات» و«الفرد» والواجب لاقتنائها بمفهوم الأتانية^(٤). بخلاف ما عرضته الموسوعة الفلسفية الغربية^(٥) - وحرصها على تغليب التفسير الفردي للعلاقة داخل المجتمع الليبرالي.

(١) راجع عن ذلك دراسة الدكتور أحمد عبدالحليم عطية الموسومة التفكير والاختلال، جاك دريدا و الفكر العربي المعاصر، المنشورة في كتاب (الفكر العربي على مشارف القرن الحادى والعشرين رؤية تحليلية نقدية) قضايا لكربة بإشراف محمود أمين العالم الكتاب ١٥، ١٦ يوليو ١٩٩٥ ص ١٥٩ - ١٦٩.

(٢) راجع أبو بكر محمد الرازى : مختار الصحاح، طبعة بيروت ١٩٨١ ص ٤٩٦ والجرجاني: التعريفات طبعة القاهرة ١٩٣٨ ص ٣١ و ٩٥. وابن عربى: رسالة اصطلاحات الصوفية في كتاب تعريفات الجرجاني، ص ٣٥ و ٢٣٨ و ٢٤٢ و ٢٤٣.

(٣) الموسوعة الفلسفية لروژنتال ويادين، ترجمة سمير كرم، ط ٦، بيروت ١٩٨٧، ص ٣٢٨.

(٤) المصدر السابق ص ٥٤ و ٣٢٩.

(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة، القاهرة ١٩٦٣ ص ٧٠ و ٣٠٦ و ٤٣٨.

٢ - وإذا كان الفكر الأوروبي قد توزع في دراسته لمشكلة العلاقة بين الأنا والآخر على «الحدس العقلي» الذاتي، منذ ديكارت و«الكوجينو» ثم فخته وصولاً إلى روسو ومذهبه العقلاني الحر وكانط وفكره الواجب، ومانهيم وفكرة الفضاء الاجتماعي للذات، في هدى طوباوية الأيديولوجيا^(١). فإن الفردية كما تبتتها التجريبية الإنكليزية والوضعية اللاحقة قد ازدهرت في ظل الأنظمة السياسية الليبرالية والنزعة الذاتية التي سادت في المجتمع الغربي، بخلاف الهيكلية التي كانت أول فلسفة «كليانية» وصلت بالأنا في الدولة إلى مستواها الكلي قياساً على إرادة المطلق وحركة التاريخ ووفق جدل هيجل الصارم في الحرية والضرورة ومن خلال حديثه عن حركة التاريخ وعلاقتها بالوعى والحرية والواجب، على أساس تطابق الحرية مع الضرورة من جانب وتوافق الفرد مع الدولة من جانب آخر، وتناغم العقل مع الواقع من جانب ثالث^(٢). وفق ثلاثية الفكرة والنقيض والمركب.

ولما كانت الفكرة لا تتحقق إلا من خلال وجودها وضدها وعواملها التاريخية، فإن الفعاليات الفردية في نهاية المطاف ما هي إلا تحقق لإرادة المطلق العامة من خلال الأفراد - الأبطال - والمبدعين البناة الأحرار؛ الذين يستجيبون لإرادة المطلق بطريقة غير مقصودة.

وأن جميع الفعاليات - لاسيما الاجتماعية منها - صراعية كانت أم توافقية فلنما يقصد بها تطوير روح العالم «التي تتجه دوما نحو غاياتها» ألا وهي تحقيق الذات^(٣) الكلي.

ومن أجل رسم العلاقة بين (الفرد) و(الدولة) في الفكر الهيجلي الكلياني لا بد من معرفة دور الحرية إلى جانب الضرورة فيها.

يقول هيجل: «الحرية الحقة هي مطابقة الإرادة الحرة مع القانون الكلي، والدولة المثالية تتحقق عندما يتلاشى التعارض بين الحرية الفردية والقانون العام، أو بين الحرية

(١) كارل ما نهايم: الأيديولوجيا والطوباوية ترجمة د. عبد الجليل الطاهر، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٨٦، ص ١٢٦، ١٢٧. راجع أيضاً: هنري ايكن: عصر الأيديولوجيا - محيى الدين صبحي، مراجعة عبد الحميد حسن ط ٢ دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٧، د. عبد الرحمن بنوى: كنت: وكالة المطبوعات الكويت، ود. عبد السلام بن عبد العالي: الميتافيزيقا بين العلم والأيديولوجيا، دار الطليعة ط ١، بيروت ١٩٨١ ص ٤٦. ود. ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الأيديولوجية، ط ٢ بيروت ١٩٩٦، ص ٢٦٨.

(٢) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ: إمام عبدالفتاح ج/ ١ القاهرة ١٩٧٤ ص ٤٠ وما تلاها (وطبعة ٢ بيروت ١٩٨١ كذلك إمام عبدالفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ط ٢ بيروت ١٩٨٢، ص ٢٨٧.

(٣) هيجل محاضرات ٤/٨ و ٨٤ و ٨٧ و ٩٠ و ٩٧ راجع أيضاً كتابنا فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، بغداد ١٩٩٣ ص ١٤١ - ٢٤٢. كذلك: جاك دريدا أطراف ماركس ترجمة د. منذر العياشي وكذلك عبد الحميد صديق، تفسير التاريخ ترجمة كاظم جوادى، بيروت، ص ٦٣.

والضرورة فنحن نكون أحراراً حين نعترف بالقانون العام كقانون، ونستبعه بوصفه جوهر وجودها «ويسفه هيجل رأى القائل إن الإنسان يولد على الفطرة حراً والمجتمع هو الذى يحد من حريته. ويرى فى المقابل «إن الحدّ من الانفعالات ليس قيداً على الحرية الفردية، بل هو شرط لازم لتحقيق الحرية، والدولة والمجتمع شرطان لتحقيق الحرية فى ظل القانون العام والأخلاق. الحرية عنده نهاية وليست بداية الروح والفرد وسيلتها فى التحقق الفعلى والدولة هى التى تتحقق فيها ما هية الروح ويفضلها تستوعب وتضمن نشاط الأفراد الذى يتخذ ثلاثة إشكال الدين والفلسفة والفن وبذلك يتحقق التقدم والإبداع^(١). مع ذلك وصف ستيرنر - كما يقول التريكي - ما أكتسبه الإنسان الذى قدمه هيجل ككائن اجتماعى - فردى غايته مصالح كونية داخل الدولة العالمية هو خسران الذات واستلاب جديد، أى ذوبان الفرد فى النسق... وفى الدولة^(٢) وذلك هو الاغتراب القاتل.

٣ - وإلى جانب الصورة التى رسمتها الموسوعة الفلسفية الماركسية عن الفرد والذات والجماعة... الخ التى عرضت لها فى تعريف المصطلح، وجدنا الماركسية ترى أن الحدّ الأول فى قضية التاريخ البشرى بأجمعه هو وجود الأفراد من البشر الأحياء على أن طبيعتهم تتوقف على الظروف المادية التى تحقق إنتاجهم (...). فجميع الدوافع السيكلوجية تدعمها من الباطن الأحوال المادية، فالتناس يصنعون تاريخهم الخاص مهما تكن نتيجة ذلك من حيث إن كل فرد يجرى وراء غايته المرغوبة شعورياً، والذى يشكل التاريخ هو بالضبط الحصلة المتحصلة من هذه الإرادات الكثيرة التى تعمل فى اتجاهات مختلفة، ومن تأثيراتها كثيرة الجوانب على العالم الخارجى. وسواء تحققت رغبات الإنسان الشعرية أم لم تتحقق، فإن التاريخ تتحكم فيه دائماً قوانين داخلية^(٣).

ومهما يكن من أمر الخلافات عن صلة الأفراد والمجتمع وقوى الإنتاج التى شكلت الأسس المادية للنظرية الماركسية عن الفرد والمجتمع والدولة والحرية والبطولة فماركس نفسه يبدأ أول ما يبدأ فى مقدمة الجزء الأول من كتابه رأس المال بسؤال له أساس بموضوع بحثنا

(١) هيجل: محاضرات ١/١١٨، طبعة ٢ بيروت ١٩٨١.

(٢) لثى التريكي: الفلسفة الشريفة، تونس ١٩٦٨، ص ٦٠٣.

(٣) النص اوردته صديقى سعد - مرجع سابق ص ٨٩ و ٩٧.

هذا وأعني به «ما المبدأ الذى يحكم العلاقات بين البشر؟» ثم يجيب قائلاً «هو إنتاج الوسائل التى يدعمون بها حياتهم، وبعد الإنتاج تبادل الأشياء التى أنتجوها، فإن على الإنسان الفرد أن يعيش ثم يستطيع ان يبدأ التفكير. . لذا فلإن الأمر النهائى الذى يقرر التغيير الاجتماعى يمكن أن يوجد لافى أفكاره عن الحقيقة الأبدية والعدالة الاجتماعية، وإنما فى ما يحصل من تغير فى أسلوب الإنتاج والتبادل»^(١).

ومعنى هذا كما يراه صديقى القول بأن «الناس يعملون بلا إرادة واختيار، بل اضطراراً» بسبب بسيط هو أن وعى الناس لايعنى إشكال الوجود، «بل إن إشكال الحياة الاقتصادية والاجتماعية هى التى تعين الوعى»^(٢). وما تاريخ المجتمع فى حقيقته إلا تاريخ صراع، طبقات حرّ وعبد، نبيل وعامى، سيد وخادم، رب عمل وعامل، ظالم ومظلوم ولا هم للإنسان إلا العمل من أجل تحقيق السعادة المادية وأنكر - ماركس - وجود فردية أو جماعية مطلقة قائلاً: «إن الجماعة وحدها هى الحقيقة وإن الوجود المستقل للأفراد مجرد وهم وإن كرامة الإنسان محض خداع، وكل من يفخر بأن يدعو نفسه حراً وإنساناً ذا تفكير قويم إنما يروح تحت وطأة أفكار خاطئة أشد الخطأ»^(٣) وما الناس عند ماركس «إلا حشد من المخلوقات الآلية التى لا إرادة لها» تعمل من أجل الوصول الى «المجتمع الشيوعى» من غير أن تراه، هناك فقط تقوم الفردية وتتغى الدولة والعائلة والنقود والمؤسسات والقومية والدين.

٤ - وإذا كانت «الفردية» قد تورعت الساحة الفكرية الغربية الأوروبية - الأمريكية فهى فى الأولى ذاتيه تفتش عن ماهيتها فى وسط غريب يسلبها حقيقتها كل لحظة، الوجودية كانت فى الثانية فردية ضاجة بأسباب القوة، متسلحة بالمال والجاه والمنصب والسلطات المختلفة فى فرض وجودها على الآخر وبهذا تمت فى ظل الدرائعية فرديات ليبرالية على حساب ملايين الناس وإن أطرت نفسها برتوش تتحدث عن الديمقراطية والحرية والفرص المتاحة للنجاح.

(١) المرجع السابق ص ٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٩١ - ٩٣ و ١٠٤ نقلاً عن كتاب:

Karl Marx and his life Environment by: Iash, ber lin pp. 14-15.

(٣) راجعها فى دراستنا: مطلق للصراع بين الدرائعية التنفمية والمعلانية العربية النقدية) فى الثقافة العربية والتحدى، مركز دراسات الوحدة العربى، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٢٥ - ١٥٧.

ولعل أوضح من رصد حقيقة هذه العلاقة فى ضوء المتغيرات الجارية فى العالم المعاصر، جاك دريدا حين حلل مضمون كتاب «نهاية التاريخ» لفوكوياما قائلاً: «بأن هذه التحولات تشوش الأنساق الأنطولوجية للدراسات اللاهوتية، أو الفلسفات التقنية بوصفها تنظيراً وأنها لتزعج الفلسفات السياسية والمتصورات الديمقراطية الجارية. ثم إنها لتضطر المرء أن يعيد النظر فى كل العلاقات بين الدولة والأمة، بين الإنسان والوطن، بين الخاص والعام»^(١)

ويتساءل دريدا عن معاناة الإنسان ومشكلاته فى عصرنا الحالى متبرماً من المضمون «المحدد المقيد لحقوق الرجل والمرأة والطفل وللمفاهيم العامة عن المساواة والحرية والأخوة الخاصة. . . وللكرامة وللحقوق بين الإنسان والمواطن. . . وإلى مفهوم الإنسان الإلهى أو الحيوانى لذلك اقترح من أجل قلب عالم الفردية تصوراً جديداً للإنسان و المجتمع والاقتصاد والدولة بعد أن تجاوزت السلطة حدودها الاجتماعية والقانونية. . . وبعد ظاهرة بوليسية السلطات وكل هذا يقوض البناء الفلسفى - والحضارة ويحث على تقديم حلول جديدة. . . وعلاقات جديدة لأفراد والجماعات فى الغرب.

ثانياً: إشكالية الأنا والآخر فى المنظور السيانى المعاصر

السيانية اتجاه فكرى دينى - سياسى يقول بأن تجربة الماضى والحاضر سيان لذلك:

١ - إنطلق الموقف الإسلامى فى ترسم العلاقة بين الأنا والآخر من فكرة الاستخلاف فى الأرض جاء فى النص المقدس «إذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة»^(٢) وقال أيضاً «وهو الذى جعلكم خلائف فى الأرض»^(٣). وقال سبحانه وتعالى: «كما وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم»^(٤) والاستخلاف يعنى أيضاً امتحان الإنسان ومعرفة قدرته على الاعتبار من أخطاء الآخرين قال سبحانه «ثم جعلناكم خلائف فى الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون»^(٥). وبذلك نقترّب من المعنى الذى قصده ابن عباس (رضى الله عنه) فى قوله «إنما سمي الإنسان إنساناً لأنه عهد إليه فنسى»^(٦).

(١) جاك دريدا: أطيف ماركس، ص ١٣٨.

(٢) البقرة: ٣٠.

(٣) الأنعام: ١٦٥.

(٤) النور: ٥٥.

(٥) يونس: ١٤.

(٦) ابن بكر الرازى: مختار الصحاح ص ٢٨.

أما عن معنى الفرد والفردية فقال سبحانه وتعالى: «وذكرنا إن نادى ربه، ربّ لاتذرنى فرداً وأنت خير الوارثين»^(١). فالفردية هنا، تورث انقطاع النسل وهو أمر يتعارض مع فكرة الاستخلاف، وقال سبحانه «وقد جثتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة»^(٢) لكون المسئولية الجزائية ونتائجها يوم القيامة، تنحصر فى دائرة الفردية، لاشأن لولد أو والد أو زوج.. أو بأحد، فالفرد هو وعمله فقط «وكلهم آتية يوم القيامة فرداً»^(٣). حتى الأنبياء (ع) قال سبحانه «ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً»^(٤) هذا إلى جانب مئات النصوص المقدسة (الآيات الكريمة) عن الجمع والجماعة^(٥) لقد منح الإسلام للفردية كامل بعدها من حيث علاقة الفرد مع ربه، وفى عقيدته وإعلان عبوديته لواحد أحد، الجميع على الأرض متساوون فى حريتهم ومتساوون فى عبوديتهم لسيد واحد هو الله سبحانه وتعالى، وتصل هذه «الفردية» الحرة إلى ذروتها فى «المنظور الصوفى» الذى يتوحد فيه الفرد مع شواهد الكون وبعده الميتافيزيقى حتى يصعب معه وصف طبيعة هذه الصلة كشفاً وإشراقاً وحلولاً واتحاداً، لأنها من نمط التجارب الذاتية التى يصعب نقلها للآخرين وتستكمل مزياتها كما رأينا فى الحياة الثانية التى تمثل النصف الآخر من حياة الإنسان الماورائية.

والى جانب هذه الفردية، هناك مجموعة تكافلية، تُجعل الإنسان مشروعاً للجماعة ووسيلة من وسائل رقيها وتعاونها على جميع الأصعدة ليكون مؤهلاً لفكرة الاستخلاف ولاحجاب الصواب إذا قلنا إن الحياتين المادية والماورائية تتوقف على البعد الاجتماعى للإنسان، وليس على البعد الميتافيزيقى وحدها وهذا هو الجانب الحيوى فى فكرة وحدة الفرد والجماعة التى تصل بالجهاد إلى حد التضحية بالنفس من أجل الآخرين حكمة تراثية شهيرة تقول «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً وأعمل لآخرتك كأنك تموت غداً» ووصل الأمر بهذه العلاقة أن جعل فلاسفة الإسلام لاسيما الفارابى سعة الاجتماع الإنسانى شرطاً

(١) الأنبياء: ٨٩.

(٢) الأنعام: ٩٤

(٣) مريم: ٨٥

(٤) مريم: ١٩ - ٨٠

(٥) راجعها فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقى : القاهرة ١٩٤٥ وبيروت، دار الإحياء العربى (ب، ت)

ص ١٧٥ - ١٧٧.

لتحقق السعادة الأرضية في مدينته، الفاضلة^(١) مقابل ذلك وصل موضوع الفردية والتفرد والتوحد والأنا انطلاقاً من المنظور العقلي إلى مدياته الفلسفية في أبحاث ابن باجة في تدبير المتوحد وابن طفيل في حى بن يقطان اعتماداً على فرضية التعليم^(٢). والاكتمال العقلي من غير حاجة إلى خيرة إنسانية اجتماعية هذا في الإسلام المزدهر والحضارة العربية الشامخة بالأمس.

٢ - أما اليوم فتكاد المصادر الإسلامية. تعتمد ذات المنطلقات القائلة بفكرة الاستخلاف والمعتمدة على قاعدة الحاكمية في مباحث: الدولة، والواجب والموازنة بين الفرد والمجتمع. وإذا كان محمود أمين العالم، وهو يدرس تاريخنا الحديث والمعاصر من وجهة نظر نقدية - أدبية قد وقف عند النظرية النقدية الإسلامية بتأمل ورؤية مستقبلية فاحصة وهو يعرض لآراء شعبه من شعب الفكر العربي المعاصر ذات الرؤية السلفية الأصولية عند سيد قطب^(٣). ينقل عنه نصاً يقول فيه «إن النظرية الإسلامية لا تؤمن بسلبية الإنسان في هذه الأرض ولا بضآلة دوره الذى يؤديه في تطوير الحياة، ومن ثم فالأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامى لا يهتف للكائن البشرى بضعفه ونقصه وهبوطه، ولا يملأ فراغ مشاعره وحياته بأطياف اللذائذ الحسية أو بالتشهير الذى لا يخلف إلا القلق والحيرة والحسد والسلبية وإنما يهتف لهذا الكائن بأشواق الاستعلاء والكلافة ويملأ فراغ حياته ومشاعره بالأهداف البشرية التى تطور الحياة وترقيها سواء فى ضمير الفرد أم فى واقع الجماعة»^(٤).

لهذا السبب عدّ عماد الدين خليل النقد الفكرى الإسلامى المعاصر «موازنة فذة نادرة بين الذات والموضوع»^(٥).

٣ - إذا كان الأمر هكذا من وجهة النقد الأدبى فكيف نظرت الدراسات الإسلامية الفلسفية لجوهر المشكلة، أعنى علاقة الأنا بالآخر فى ظل الظروف الحالية والصراع الدائر

(١) أبو نصر الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة - نشر إبراهيم الحزني، بيروت، ب. ت. ص ٦٣ وما تلاها وتحصيل السعادة، نشر وتحقيق جعفر آل ياسين، بيروت ص ٦١ وما تلاها.

راجع بحثنا: قراءة معاصرة لمدينة الفارابى الفاضلة، مجلة راتكو العلمية السليمانية، ع ٣ لسنة ١٩٩٧، ص ٤ و٧.

(٢) واجمعها بتركيز فى كتاب فلسفة التاريخ فى الفكر العربى ق/٣ - بغداد ١٩٩٣ ص ١٥٠ - ١٥٤ مع مصادرهما.

(٣) محمود أمين العالم: الجلود المرفوعة ص ٨٥ - ٨٨.

(٤) أيضاً ص ٨٦ نقلاً عن كتاب سيد قطب: التاريخ فكرة ومنهاج ط٢ بيروت ١٩٧٨، ص ١٧ - ١٨.

(٥) العالم: الجلود المرفوعة ص ٨٧ بعد عن عماد الدين خليل: فى النقد الإسلامى المعاصر (بيروت ١٩٧٢) ص ١٧٣.

للخروج من دائرة التخلف إلى النهضة والتقدم. المتفق عليه في هذه الدراسات هو أن هذه الفردية لا تنفصل عن نطاقها الاجتماعي، ولا يتحدد مصير أية جماعة إلا نتيجة لما تقدمه من أعمال، وهذا يعنى أن الإنسان في هذه الدنيا غير مجبور على فعل كما «أن التاريخ الديني لا تحكمه جبريه تجعل من فعاليات الأمم المؤمنة حركة صاعدة»^(١). فحسب، بل ينطوى على هامش من حرية الاختيار.

ولقد وجدنا في أبحاث عبد الحميد صديقي الإسلامية - خلاصة لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر مرصودة على أساس التفسير الدورى للتاريخ مشيراً إلى الشكل البدائي للعلاقة بين الفرد والجماعة حيث كان «الأفراد يعيشون وفق مبادئ معينة» لها نظام خاص بها كان الفرد يتمتع فيه «بحرية غير مقيدة»، وأن النسيج الاجتماعي كان أضعف من أن يقاوم إرادة الفرد.

لعلها - المشاعية البدائية في المفهوم الماركسي - لكن هذه المرحلة قادت الى نظام الملكية التي أصبح فيها «الفرد عبداً ذليلاً لحاكم مستبد يجمع في شخصه جميع سلطات وصلاحيات الدولة وبهذا ضمن أفراد المملكة بجميع ممتلكاتهم وحياتهم في سبيل الدولة»^(٢). وكان صديقي هنا يستعير نموذج المملكة الشرقية القديمة عند هيجل وهو يتتبع تطور وعى الحرية من خلال الدولة أما في زماننا هذا فلقد لاحظ صديقي «رقاص حقوق الفرد على الدولة يتأرجح من جهة إلى أخرى، فالمبادئ الجهورية للديمقراطية الحديثة «تعطى حرية لا حدود لها للفرد من ناحية التمتع بالحقوق» وتسلبها عنه في أماكن أخرى ثم ينقل قول جون ستيوارت مل عن تعامل الأفراد مع الدولة قائلاً «لابد للبشر أن يراعوا في سلوكهم بعض قواعد عامة في أكثر النواحي، لكي يعرف الناس ما يجب أن يتوقعوه ولكن الفرد حرّ في أن يأتي من أعماله الشخصية ذات البواعث الداخلية الخاصة ما يشاء... أو يمكن أن يقدم له الآخرون آراءً تساعد في الوصول إلى حكم صحيح ومواعظ تقوى إرادته لتتضاءل الكثير من الشرور التي قد تنشأ من وراء إكراه الإنسان على فعل ما بالقوة «الجبرية».

٤ - مع ذلك، أظهر الموقف النقدي الإسلامى خلافاً كبيراً في نظام الحرية الغربية كشفتها التجربة العلمية لاسيما تلك التي واجهها العرب والمسلمون بوجه عام، منها.

(١) عماد الدين خليل: التفسير الإسلامى للتاريخ: ص ٢٦٣

(٢) صديقي: تفسير التاريخ ص ٣٩.

(أ) الإنسان الغربى حر فى أن يدرس حقوق إخوانه من البشر الضعفاء .

(ب) هو حر فى استغلال موارد البلاد لفوائده الشخصية .

(ج) هو حر فى توظيف الدولة ومؤسساتها لخدمته ، فليست «الدولة غير عبد رقيق للأفراد «الاقوياء»»^(١) فى الغرب الليبرالى .

وأستخلص صديقى من جميع ذلك خلاصة تقول: إن شعار كل فرد يعمل لمصلحة نفسه أو يعمل دعمه يمر أن النفعى الذرائعى «لايصلح قاعدة لمجتمع طيب راضٍ بسبب الشقاء - الناتج عن التجربة الديمقراطية المريرة التى سخرت الدولة» فى الغرب ضد الآخرين من الأبعدين وفى الشرق والوسط الأوربى - حين سخرت إمكاناتها ضد الأقربين يقصد التجارب الفاشية. والشيوعية والنازية التى وصلت إلى حد التدخل المباشر فى جميع أشكال الحياة الإنسانية بسبب السلطات التى لاحدود لها التى استغلها حاكم فرد يسخر الحكومة لصالحه وإن عاونه بعض الأفراد^(٢) فى مهمته هذه .

يستدل صديقى على استنتاجه هذا بقول «هيرخدك: إن أدتَ فرض هتلر عليك فقد دأيت فرض ألمانيا عليك وإن أدت فرض ألمانيا عليك، فقد أدت فرض الله عليك»^(٣) . أما فى الدولة الشيوعية السابقة فلقد سُخر الجميع لصالح الدولة، ففى تجمع عوامل فيه الناس «كحيوانات عصفت بقيمها وأسرها ومجتمعها عواصف التخريب»^(٤) .

٥ - ويرى صديقى أن طبيعة البشر لم تتغير - كما زعم التطوريون - على الرغم من تقلبات الزمن، لأسباب مختلفة تتصل بصلب المفهوم الدينى للإنسان واستخلافه فى الأرض فهو يرى:

(أ) أن الله قد منح «كل أمة عقلية مبدعة تعتمد حياتها عليها، فحين تضعف هذه العقلية تنهار حضارة الأمة ثم يموت أفرادها بعد عدد من السنين مع ذلك تبقى أفكارهم تراثهم مخفية، لتتوهج مجدداً عند أول نسمة ريح ايمانية تهب عليها فى المستقبل، إنها تموت كحضارة لا كوجود بشرى .

(١) المرجع السابق، ص ٤٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠ - ٤١ .

(٣) المرجع السابق، ص ٤١ .

(٤) المرجع السابق، ص ٤١ - ٤٢ .

(ب) أن إنسان هذا العصر مخلوق من نفس مادة الإنسان الذى كان فى عصور ما قبل التاريخ، وطبيعته لم يحصل عليها تغيير جوهري^(١). كما يعرضه أصحاب النظرية التطورية.

(ج) الإنسان «وهو يقوم بنشاطه الخلاق ويوجه طاقاته» نحو اكتشاف آفاق جديدة للحياة ليحس بالقلق أمام ما يكتشفه. . وأثناء تقدمه يواجه شىء من الخوف فيلتفت إلى الماضي لكي يطمئن النفس بالأصالة والتراث.

(د) أن روح الإنسان الداخلية أثناء تقدمها «تكون مقيدة بقوى تبدو وكأنها تعمل فى الاتجاه المعاكس^(٢). بتأثير قوة التراث وخشية الضياع فى لج بحر الحياة المعاصرة المتلاطم الأمواج.

(هـ) إن الأخلاق الإنسانية التى تشد المجتمع مبنية على القيم الخارجية للحياة التى لا تتغير على رغم تقلبات الزمن. وهو أمر لم يدركه فلاسفة الغرب مثل هيجل وماركس^(٣).

(و) لقد منح الله الإنسان «الإرادة الواعية والقدرة على الاختيار» لذا فقوانين حياته مختلفة تماماً عن «قوانين الحياة العضوية» فبفضل العقل انتقل الإنسان من «الغريزة» إلى «الفكر» بخلاف الحيوانات، أن الإرادة الحرة والفكر هما سر امتياز الإنسان وسموه لذلك ترتب العلاقة بين الفرد والمجتمع اليوم على أساس:

١ - أن الفرد ليس مجرد خلية فى كيان الجماعة فهو باقٍ حتى وإن انفصل عنها.

٢ - سيطرة المجتمع على حياة الأفراد مستمدة أصلاً من الأفراد أنفسهم فللفرد كيانه الخاص الذى يريد أن يؤكد بواسطة حياة المجتمع.

٣ - أن القول أن كل أمة أو طبقة أو مدينة، مقضى عليها بالأغلال والزوال عاجلاً أو آجلاً إنما هى خرافة لا يستند لها دليل ولا حجة لأنها تقوض المفهومين الفردى والاجتماعى «فالمجتمع مهما كان لا يعيش إلا فينا»^(٤) بل نتج عن الاندماج الكلى للفرد بالمجتمع عبادة الدولة، والمجتمع والتضحية بالأفراد بوحشية وقسوة من أجل تمجيدها، أن الفردية الروحية للإنسان وسلوكه الأخلاقى فى الغرب قد أخضعت تماماً للمتطلبات المادية. «البهنة، الآلة

(١) المرجع السابق ص ٥١.

(٢) المرجع السابق ص ٥٢.

(٣) المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤.

(٤) المرجع السابق ص ٥٥.

جماعية تسمى المجتمع" بل وصل الأمر - كما يرى صديقى - ببعض النظريات أنها قاست روح الانسان بالمال".^(١)

ولهذه العلة كانت الهيمنة المادية فى الغرب على حياة الإنسان، وضعف شعوره الدينى، واعتبار ذلك من علامات العلمية والرقى مما ساعد على ظهور معايير مزدوجة، ونفاق وتغيب للحقيقة الإنسانية. . فالبعثات التبشيرية مثلاً «تُرسل من الغرب إلى العالم كى يبقى العدل وتدوم الحرية فى العالم كذا ولكنهم يهملون فى بلادهم أسس العدالة وجذور الحرية، مثلما يسيئون للناس فى كل مكان باسم هذه المبادئ» وأكثر من ذلك صار الإنسان عبداً مملوكاً لمصالحه الذاتية فى حين وجد صديقى، أن المثل الأعلى للإنسان يختلف من مجتمع إلى مجتمع، ووجد فى الإسلام ذروة ذلك المثل، لهذا يتمنى بعث هذا المثل وشيوعه فى عالم اليوم، كما تريده الشريعة والعقيدة والنص. . ويستشهد صديقى بنص لماكفير يقول فيه وإن تقدم الفرد اجتماعياً هو أداء شخصيته المتكاملة لوظيفتها أداء كاملاً^(٢). واعتبر إذابة شخصية الفرد فى المجتمع نكران للعلاقة بين الروح والخالق وعبادة للمجتمع الإنسانى بدل عبادة الله.^(٣)

على العموم لخصت المصادر السبانية المختلفة، علاقة الأنا بالآخر أى الفرد والمجتمع والدولة على أساس منطق الاستخلاف والتكليف والعبودية وحرية الإرادة والاختيار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالجميع أحرار فى الأرض لكنهم عبيد لرب السماوات والأرض، على وفق العلاقة الإيجابية التى تعترف بالفردية فى العلاقة الروحية، وبالاجتماعية فى العلاقة التكافلية الجمعية. فعنوية الفرد الاجتماعية مثلها مثل ركب، السفينة الذى لا يحق له أن يعبت بموقعه تحت ذريعة الحرية والحق الفردى مادام الضرر يعم الجميع ويؤدى بالسفينة إلى الغرق إذا ما ثقب موقع جلوسه فى تلك السفينة أو سمح للمياه بالتدفق إليها.

ثالثاً: الأنا والآخر فى الفكر العربى المعاصر

وقف الفكر العربى - منذ الثورة الفرنسية وما تلاها - حائراً أمام سيل الفكر الغربى وحواراته الفلسفية عن الفرد والفردية والجماعة والحرية والدولة والعلمانية. . مأخوذاً بهذا

(١) المرجع السابق، ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٦.

الرأى تارة وبنقيضه أخرى وتارة بعض المفكرين العرب فى هذا الخضم بين وضعية وتطوريه بيولوجية وذرائية وماركسية ووجودية وتجريبية وبنسوية... إلخ. ومال البعض الآخر إلى التراث والماضى تشبهاً بالأصول والثوابت خشية الانبهار والانجرار مع التيار الوافد. ووقف فريق ثالث داعياً إلى الحياد الفلسفى والحل الوسط^(١) وتحدث فريق رابع عن الفلسفة الاستقلالية^(٢).

وعلى كثرة ما كتب عن الفرد والأنا أو الآخر أونحن ودور الدولة فى تنظيم العلاقة بينهما والوصول بها إلى ما فيه خير الفرد ومصلحة المجتمع وجدنا ثمة خصوصية فى هذه الإشكالية نشأت من كون الوضع التاريخى للفرد والمجتمع العربى يشكمن نواقص وكوابح تركت كل من الفرد والمجتمع فى وضع سلبى يفتشان فيه عن هوية غائبة بفعل عوامل خارجية وداخلية «بدت معها المعالجات الغربية ضرب من التجريد المنفصل عن واقعه التاريخى وسياقه الحضارى مما يوجب على الباحثين العرب الدقة فى دراسة هذه الإشكالية خارج سياقاتها الغربية التقليدية، ومادام هذا البحث فى سياق تكريم الأستاذ محمود أمين العالم فلنبداً منه بعرض وجهة نظره النقدية - الأدبية تجاه المناهج العربية السائدة فى التاريخ الحديث وصولاً إلى العقلانية النقدية .

١ - لقد وقف العالم فى فحصه للجواب الفلسفى النقدى عند إبرر المدارس التى وظفت الأدب لتحقيق هدف اجتماعى لايفصل عن رؤاها الفلسفية الفردية أو الاجتماعية أو المركبة فى المجتمع العربى.

(أ) فالمدرسة الوجدانية - القائلة بفلسفة الوجدان تقوم على مفهوم يجمع بين الوجود والوجدان^(٣) الذى تتوحد فيه الذات مع الوجود وفق تصور استقطب فكر العقاد ومن تناغم معه، وهو يصدر فى مفهوم الحرية وغيره من مفاهيم ذات صلة بالأنا مثل «الذاتية والحيوية والفردية والوجدانية»^(٤) وصولاً إلى «اكتشاف الخواص الذاتية الشخصية الحية فى كل ما تناوله

(١) راجع يحيى هويدى: حياد للسفى، القاهرة ١٩٦٣، ص ٥ - ٦ و ٦١ - ٧٢. ودراستنا يحيى هويدى بين حيادية الفكر والحيار الفلسفة - دراسة مقارنة - بغداد ١٩٩٦ - مسهلة للدكتور هويدى فى عيله الخامس والسبعين كذلك محمود أمين العالم الجلودور المعرفية ص ٨٩ أشار إلى كتب مثل: التعادلية لتوفيق الحكيم والوسطية العربية لعبدالحميد إبراهيم.

(٢) مثل ناصيف نصار فى طريق الاستقلال الفلسفى ط ٢ بيروت ١٩٧٩، ص ٢٦ - ٢١٨، وحارم شتا فى فلسفة الاستقلال الثقافى، أفاق عربية ٤٥٤ لسنة ١٩٧٥، ص ١١٩ - ١٢١.

(٣) محمود أمين العالم: الجلودور المعرفية ص ٧٧ - ٨٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٩.

الأديب من موضوعات ذاتية واجتماعية أو تتعلق بالطبيعة الخارجية والخبرات الإنسانية عامة^(١).

(ب) أما مدرسة الذوق الفني ممثلة بطله حسين فلقد توافقت رؤيته العقيدية مع ما ذهب اليه العقاد فكلاهما يصدران عن رؤية ليبرالية إصلاحية وكلاهما يمثل صعوداً لانا الذاتى والانا الاجتماعى والانا القومى^(٢) فى مواجهة الماضى التقليدى والآخر الأوروبى، على ما فى فكر طه حسين من تفتح ونزعة تحليلية، وإذا كان الجمال عند العقاد هو الحرية التى يستشعرها الفرد فى داخله، فإن الحرية عند طه حسين هى الصدق الذى يفضى بدوره إلى الجمال الفنى، من حيث إنه تعبير عن صدق شعورى متلائم مع الحقيقة أى مع بيئته وعصره^(٣).

(ج) وإذا ما تجاوزنا النظرية النقدية الدينية المعبرة عن رؤية سلفية للانا فى علاقته مع الآخر^(٤) التى درسناها ووقفنا عند المدرسة الوسطية أو التعادلية^(٥) أو الحيادية لعبد الحميد إبراهيم والحكيم ويحيى هويدى على التوالى.

وجد العالم بعضها يتسم «بالتجاورية بشكل عام، بين العناصر المكونة للعالم الطبيعى والاجتماعى والتعبيرى وتجمع بين التجاوز والاستقلال والوحدة الخارجية وتكاد بهذا أن تكون تعميماً مسطحاً لخبرة اجتماعية وطبيعية، مستمدة من العلاقات الاجتماعية القبلية والتضاريس الصحراوية^(٦) بجميع ما يعنيه ذلك من تناغم وتطابق بين الأفراد وهيتهم الاجتماعية وما تطبعه الصحراء بطابع الاستقلال وحب الحرية والقيم البدوية.

(د) وعن المدرسة النقدية الجدلية، التى تضم الرؤى الفلسفية الماركسية والوجودية دخل الجهاز النقدى العربى، حيث تقول الأولى بالأساس المعرفى للأدب وبمعلوليته للواقع الذاتى والموضوعى والتاريخى يعبر فيه الذاتى عن خبرة موضوعية^(٧) أما المفهوم السارترى^(٨) فيدور

(١) للمرجع السابق، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٦) المرجع السابق ص ٩٠ - ٩١.

(٧) المرجع السابق ص ٩٢.

(٨) المرجع السابق ص ٩٤.

حول الأنا المتوترة بين وجودها المادى وهاجسها الماهوى ومعاناتها من ضغوط المجتمع المحيط حتى تشعر بغربتها عن ذلك المحيط وسعيها للتحرر منه .

(هـ) ثم المدرسة النقدية الوضعية البنيوية - لاسيما عند د. زكى نجيب محمود ومسألة الحياء والوسطية. (١)

ليخلص الأستاذ محمود أمين العالم من دراسة هذه الاتجاهات المسهبة بنتائج مكثفة يدعو فيها إلى الانفتاح على تجارب العالم مع مراعاة «خصوصياتنا المادية والمعنوية والتراثية» بمنظور تحليلى علمى عقلانى يتقن فيها أمراض العزلة والتعالى ويحث على دور فاعل للفرد فى التغيير الجذرى لواقعنا العربى والمشاركة الفعالة فى حماية حضارة عصرنا وتطويرها إلى غير حدٍّ ويغير هذا - كما يقول - لن يكون اشتغالنا الفلسفى إلا اختراباً فلسفياً عن الفلسفة بل عن الحياة نفسها. (٢)

٢ - إن هذه التحليلات الدقيقة للعلاقة بين الذاتى والموضوعى أو الأنا والآخر أو الخاص والعام أو الإنسان والطبيعة أو المجتمع البشرى والوجود الكونى تقودنا خارج الخطاب الداخلى للفلسفة وما يسميه الدكتور فتحى التريكى، بالخطاب الخارجى الذى لا بد منه فى كل قراءة للفكر العربى اليوم. المتمثل فى اللغوغوس دفاعاً عن حق التفكير والإبداع للأفراد، بعيداً عن السلطات المهيمنة على الخطاب فى العالم الغربى، إن التفكير كما يبدو للمتعمق - يروح اليوم تحت وطأة التقنيات المعاصرة التى تتحكم فى ميول الفرد وعلاقاته المختلفة بالتصور والتخمين، فلا غرابة أن ينحرف العقل عن جوهره أى فى الانفتاح على الخطاب والخيال ليصبح فى الأخير أداة تكرس للمعرفة وتربيضها وتقنية ربط الإنسان بالمعطية الطبيعية، وستلعب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دوراً رئيساً فى عقلنة المعرفة وفى ربط التفكير بالتقنية وفى إخضاع الفرد إلى سلطان النسق والنظام. .

ووجدنا كيف أن النموالتقنى السريع فى الغرب بعامة وفى البلدان التى تهيمن اقتصادياً وسياسياً على العالم الآن بشقيه الاشتراكى والليبرالى بخاصة قد وَّحدَ ميول الناس عامة فأقر الإنسان ذى البعد الواحد وقلص الاختلاف بين الأفراد والمجتمعات وكيف الاختيارات

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٠٢.

واحتوى المعارضة داخل اللعبة السياسية وراقب تقنيا وعلمياً هوية الفرد واستبعد الآخر^(١) أو استعبده.

إن استخدام مصطلح «الشريدة» للخطاب الفلسفى يقصد به معاشة الأفراد والجماعات فى مناطق سكنهم، بعيداً عن الأبراج العاجية، هذا ما يتطلبه مجتمعنا العربى ويريد من الفلسفة «تأتى الفلسفة الشريدة اليوم إذن للدفاع عن حياة الفرد وحرية، وهذا حق، إن الدفاع عن حرية الإنسان وحياته أصبحت اليوم قضية الساعة، وهى ردة فعل ثورية ومشروعة لا ترفض اعتبار الإنسان العربى الة يتحكم فيها تقنيا، فهو بالأساس مزيج من العقل واللاعقل من القيود والحرية من التفكير المنظم والخيال.^(٢)

٣ - ولكى تكتمل لوحة «الفكر العربى» وهو يتأمل إشكالية الأنا والآخر لابد من وقفه عند الرؤية العقلانية العربية - النقدية - التكاملية التى تتعامل مع الفرد والمجتمع على أساس التعريف بالسلب وجداول الصدق والكذب ومعايير الكشف عن جوهر الصعوبة حين استشعرها أرسطو فى القضايا التى تتكافأ فيها الأدلة المؤيدة والأدلة المعارضة.

وهانحن نتابع دراساتنا فى هذا الميدان الذى بدأناه منذ نهاية سبعينيات هذا القرن ونحن نبحث عن شبكة العوامل الفاعلة فى المجتمع العربى، التى ترسم علاقة الفرد بالجماعة والخاص بالعام والذاتى بالموضوعى، والأنا بالآخر.

(أ) لا على أساس الأجوبة الغربية عن هذه الإشكالية فى الغرب.

(ب) ولا على أساس الإجابات المثالية أو المادية أو العقلية أو التجريبية. . إلخ أو السيانية أو الشخصانية الذاتية.

(ج) بل على أساس الوضع الحضارى الذى يمثله الواقع العربى والفرد العربى والنظام العربى والمجتمع العربى والتاريخ العربى.

(د) تتضافر فيه شبكة عوامل جدلية تسع لتضم ١٦ معادلة تتركز على أربع ركائز هى الدولة والقانون والواجب والحق.

(١) د. فتحى التريكي: الفلسفة الشريدة ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(هـ) تقوم على خصوصية إيمانية تتكامل فيها حاجات الإنسان الثلاث كجسد وعقل وقلب رافضه المنظورات الواحدية، والحلول الجزئية المتبورة عن سياقها التاريخي - الحضارى والزمانى والمكانى.

(و) فالإنسان الفرد هو غاية التغيير الاجتماعى ووسيلته يمارس دوره على أساس التناغم بين الفرد والأمة والمواطن والوطن أو الخاص والعام.^(١)

(س) من هنا اشترطت العقلانية - العربية - النقدية تحقيق الانقلاب على الذات أولاً كمقدمة لتحقيق الانقلاب على الواقع السلبى والانتقال إلى ظرف حركى افضل، يحرق الإنسان من الحيف الذى لحق به هو والمجتمع بسبب ضغوط العوامل الخارجية المستفيدة من عوامل الضعف الذاتية التى تزايدت مع تعاقب قرون الانحطاط الحضارى، وتوالى السيطرة الأجنبية المختلفة.

(ح) أحداث التغيير الإيجابى لصالح الفرد والمجتمع لا يقوم إلا بحضور دولة توفر المناخ الملائم لهذا التغيير وتكون عوناً لحوار مع الذات التاريخية = التراث = الاصاله وحوار مع الآخر = المعاصرة = علوم وتقنية وثورة معلوماتية حتى يتشكل بفضل هذا الحوار معادلة الفرد، والأمة والإنسانية من خلال فكرة الأمة الوسط.^(٢)

(ط) إن الرؤية المنطقية للأنا مع الآخر كما تراها العقلانية العربية النقدية التكاملية من خلال المنهج الجدلى العلمى التاريخى المقارن - ذات فضاءات مركبة تتسع لشبكة من العلائق المتوافقة والمتقابلة والمتناقضة والتكاملة بين الفرد والذات والأنا والجزء والمواطن والإنسان والشخص والخاص والنسبى من جهة ومقابلاتها من جهة أخرى. العقلانية العربية النقدية التكاملية، تعترف للفرد بذاته المتميزة ودوره الإبداعى والبطولى، لكنه لا يجد فاعليته إلا من خلال إطاره الموضوعى حين يضع الذات فى مستوى المسئولية التاريخية (الواجب) المؤثرة فى المحيط الاجتماعى، ليتأهل الفرد لمهمته الاجتماعية من غير أن يفقد سماته كذات (أنا) بفضل مناخ الحرية وما يتيح وعيه من استعداد للتفاعل والتقدم والارتقاء.

بهذه الكيفية تجاور العقلانيون العرب النقاد، المناقشات المجردة حول الذات والموضوع والأنا والآخر والفرد والمجتمع والجزء والكل والخاص والعالم والنسبى

(١) على حسين الجابرى: الأطر الفلسفية لنظرية العمل، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) على حسين الجابرى: العرب بين منطق الحوار والصراع، بغداد ١٩٩٦ ص ٢٠٣.

والمطلق. إلخ، وتوقفوا عند المواطن والوطن والفرد والأمة. . مثلما تجاوزوا النظرات الواحدية والتجريبية والتجزئية، وعدوا المجتمع محيطاً طبيعياً للفرد ووظفوا الدولة لتكون وسيلة لتنمية الجميع ورخائهم وسعادتهم، وأن الفرد لا يتقدم مهما امتلك من طاقات خارقة الا باجتماع جهوده مع الآخرين، اجتماعاً حياً فاعلاً فى هدى فكرة الانقلاب والتغيير التى لا تستكمل مدياتها الموضوعية إلا إذا انطلقت من أعماق الذات العربية المؤمنة ومن غير تضافر أطراف المعادلة واستواء علاقاتها البنوية.^(١)

(ك) من خلال هذه العلاقة وتلك التفاعلية يتحقق مبدأ تبادل الأدوار وتكاملها بين الفرد والمجتمع «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» ومن غيره يصعب الحديث عن الفعل التاريخي الناشئ عن الموقف التاريخي. وروح البطولة بمعناها العام^(٢). التى لولاها لما أصبح الإنسان أئمن شيء على الأرض والذي لولاه لما كانت الحضارة والتاريخ والمؤسسات ونظم العيش، والرى والتقاليد والعلاقات الاجتماعية، والعقائد. . إلخ. بمثل ماهى عليه فى المجتمع ولولا وعى الإنسان وعقله وحكمته وبحسه الدائب عن وضع أفضل وموقف أفضل، لما كان التغيير المستمر فى مؤسساته وأنماط حياته ولا فى تنظيم حياته، ووضع القوانين والأصول الاجتماعية السليمة لها.

(ل) الإنسان الحى هو الذى يسخر الطبيعة لصالحه يستنطقها، لا يكون تابعاً لها سلبياً مستسلماً لقساوتها وبهذا فقط، يتمكن من الاختيار والانقلاب على الظروف السلبية، متى ما وعى مفارقة الواقع للحقيقة التى ينشد ويريد فرداً وجماعة أو مواطناً ووطن أو إنسان وأمة

(م) الإنسان العاقل هو القادر على اكتشاف مسارات التوافق الاجتماعى فى مرحلته التاريخية مع الآخر، بتوسط مؤسسات تسهل مهمته، وتوفر له فرصة تحقيق فكرته المستقبلية عن الحياة الحرة السعيدة المتكافئة هكذا يسعى إلى نفي عوامل التخلف لكى تتمكن الإرادة الفردية الإنسانية من امتلاك إطارها الاجتماعى - الحضارى عن وعى واختيار ورغبة.

(ن) وهكذا تتشكل شبكة العلاقات الجدلية التى تصوغ النظرية الفلسفية العربية النقدية التكاملية من خلال تفاعل الفكر والواقع والمثالى والواقعى والروحى والمادى والاجتماعى والطبيعى والفرد والأمة والخاص والعام.^(٣)

(١) د. حسام الألوسى: البنية والعلاقة، المجلة الفلسفية العربية، عدد ٤١، عمان ١٩٩٠ ص ٣٧ - ٦٣.

(٢) توماس كارليل: الأبطال محمد السباعى، دار الكاتب العربى، بيروت، ص ٣٢ - ٢٤.

(٣) د. على حسين الجابرى: العرب بين منطقى الحوار والصراع. ص ٢٠٤ - ٢١١.

وتحليل مرتكزات الخطاب العربي النقدي يفضى إلى تشخيص الحقيقة المستنبطة من قلب الواقع والسياق العام لهذا المجتمع. والقائلة أن محنة المجموع العربي الناشئة من ظروف خارجية قاهرة مفروضة فرضاً على ذلك المجموع، تسحق الفرد والمجتمع فى مطحنة الضغط الخارجى والضعف الداخلى، لهذا السبب لم يجد - الفكر العقلانى النقدي التكامل - ثمة مقابلة بين الفرد والمجتمع على الصعيد القومى بالمعانى التى وجدنا عليها الأمر فى الفكر الغربى، مثلما لاتعتبر الأمة جمعاً كمياً للأفراد الذين يسكنون إقليمها الجغرافى! أو التاريخى بل هى معنى أكبر من ذلك «الأمة فكرة تتجسد فى هذا المجموع كله أو بعضه» ويفضل هذه الفكرة يتحقق التقدم الحضارى الذى لانصل إليه بالمجموع المنفعل بل بالمجموع الفاعل المبدع المتفاعل الذى يرى الدوافع والاهداف والوسائل. بوضوح، ويتجاوز النزعة الاستهلاكية المقلدة، إلى حيث ينتج الحياة بجميع جزئياتها المعنوية والمادية! والمفكر القيادى هو الذى يدرك هذه الحقيقة وينطلق منها «ويستطيع تحويل العدد بالفكرة ليصل إلى الفكرة الواحدة» الذى يفرق عنها وي طرح منها كل ما يخالفها أو يناقضها؛ عندها تنفصل الأمة عن نفسها المنحلة الفاسدة (الضعف الداخلى) لتعود إلى ذاتها الصلبة^(١) وهذا هو مفهوم النهضة العقلانى النقدي.

بهذه الكيفية يكون الفرد نوعاً فاعلاً يصنع التاريخ، ويكون المجموع مناخاً واقعاً يغنى مسيرة التقدم الحضارى بالجديد المبدع، وهكذا «تنقلب الأمة على تخلفها ووجودها الكمى المجموع وتؤكد وجودها التاريخى»^(٢) وتجدد جدلية الفرد والأمة تاريخياً وجدل الذات والموضوع معرفياً والأنا والآخر اجتماعياً والجزء والكل بنوياً تكاملياً ويفضل هذه الرؤية الجدلية تنكشف العلاقة الحية بين الأنا ونحن وهم بدلاً من توسط الغير بين الفرد والجماعة وتميل العلاقة لصالح الغرباء. إن المنظور العقلانى - النقدي - التكاملى هذا يبلور الصيغة الحضارية ويحقق الشكل التكاملى للخاص والعام، على صعيدى الفكر والعمل^(٣) ويتجنب إشكالية المصطلح الغربى الذى يتحدث عن الصراع والاستغلال والاستلاب بالمفاهيم التقليدية السائدة! ويتمسك بجدلية التنوع والوحدة من غير أنه يضحى بالخصوصيات أفراد،

(١) د. على حسين الجابرى، ص ٢٠٤ - ٢١١.

(٢) راجع ذلك فى كتاب فى سبيل البحث ط ١٥ بيروت ١٩٧٥ ص ١٥٧.

(٣) على حسين الجابرى: العرب بين منطق الحوار والصراع المصدر السابق، ص ٢١٢.

أحزاب، اقطارعرية، عقائد، اديان وهو يعالج العلاقة بين القطرى والقومى أو الوطنى والقومى التى اختلت بسبب ضبابية الرؤية لموضوعة الوحدة والاتحاد على الصعيد العربى أو الدينى و القومى الذى يسود الساحة العربية اليوم.^(١)

إن إصلاحا للعلاقة المهوشة بين الفرد والأمة و الدولة يلغى التناقض بين الخاص والعام ويمنح هذه الجدلية مضمونها الفلسفى والتاريخى وينظم العلاقة بين الخصوصيات العربية والتكوين السياسى والاجتماعى والحضارى والعقيدى القومى للعرب ويرفع التقاطع بين القومية والدين أو الأمة والإنسانية ويضع جدلية الحرية والضرورة فى وضع إيجابى يتمكن بفضل الفرد من إدراك الواجب إدراكاً حراً فى ظل الديمقراطية التى توفرها الدولة لمواطنيها لكى تؤكد البعد الاجتماعى للمؤسسة السياسية^(٢) والعمق السياسى للمجتمع ومثل هذه الصورة يصعب تحقيقها من غير معاناة وتعب وتضحية! بسبب شدة عوامل الضغط الخارجى وتمكن عوامل الضعف الداخلى من وعى إنساننا ونفسه حين ربط الانقلاب الخارجى بالانقلاب الداخلى والانقلاب الذاتى على الواقع الموضوعى فى قوله سبحانه ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾^(٣). والذى يعتبر ثورة الوعى جدلاً وواقعاً للثورة على الفساد الاجتماعى والتخلف الحضارى لخصه لنا القائد المؤسس. عام ١٩٤٤ فى قوله: لانفضة إلا من الداخل، من داخل الانحطاط تنبعث منه لتتفيه، وتستكشف اتجاهه لتعكسه، والجيل الجديد سيخرج من الواقع الفاسد، لكنه سيكون نقيضه سيولد منه وينفصل عنه^(٤) وبهذه الكيفية تصبح الدولة وسيلة التغيير لصالح الفرد والمجتمع، ويكون القانون وسيلتها فى تحقيق العدالة والمساواة وبيان الحقوق والواجبات وهو أمر أخذ الكثير من تفكير الأستاذ العالم وتمنى معالجته.

خلاصة القول: إن الواقع العربى يكشف للباحث فيه عند مقارنته بالحلم العربى المشروع، جملة تناقضات سببت أزمة علاقة بين العربى والنهضة والتقدم، تركت سؤال

(١) على حسين الجابرى، من مشكلات الفكر العربى فى القرن العشرين، إشكالية العروبة والإسلام، مجلة «أم المارك» ع ٤ بنفاد ١٩٩٥، ص ١٥ - ٣٢.

(٢) على حسين الجابرى، العرب: ص ٩٣ - ٢٢٥

(٣) الرعد: ١١

(٤) القائد المؤسس: فى سبيل البعث ص ١٥٤.

أيهما أهم الفرد أو المجتمع العربي؟^(١) فى خانة الميتافيزيقا لاختلاف الظروف الموضوعية بين المجتمعين، لهذا نقول عن المنظور العقلانى - الذى أراد العالم وغيره حلاً لمشكلة الإنسان.

أولاً: أدركت العقلانية - التكاملية العلاقة الجدلية بين الحرية والوعى والظرف الاجتماعى والوضع التاريخى وفكرة التغيير وطلبعته وقيادته.

ثانياً: جعلت حرية الفرد مرتبطة بحرية المجتمع ومتوافقة معها، بها يتحقق التغيير والإبداع والتقدم والأردهار الحضارى وإنتاج الحياة الكريمة.

ثالثاً: لابد أن يتسع جدل الحرية والالتزام بعيداً عن المفاهيم الوجودية والماركسية والذرائعية.. إلخ، يصل مدياته الاجتماعية العربية والجغرافية والنفسية والتاريخية المستقبلية الجدل الخاص والعام.

رابعاً: ربطت البطولة بالإدراك العقلانى للحرية والتعبير الواعى عنها بعيداً عن فكرة السيد والعبد، وقريباً من المسرح العربى الذى يفتش له عن موضوع للبطولة فى أيامنا هذه لكى يمتلك مداه التاريخى.

خامساً: أية سلطة للمال (الثروة) أو القانون، لابد أن يكون وسيلة الدولة لغاية اجتماعية، تتناغم فيها العلاقة بين الفرد والمجتمع والأمة ويشرح فى ظلها قانون يحدد الواجب الموضوعى المكمل للواجب الاجتماعى الأخلاقى للثروة الذى ثبت فى هذه الربوع واستوطن النفوس منذ زمن بعيد - يمارسه العربى من غير ضغط خارجى قسرى ويحقق تكافلية السلطة الأبوية الأخلاقية والإنسانية.

سادساً: العقلانية - النقدية - التكاملية وهى تفتش عن موقع متوازن للحرية ولعلاقة الإنسان مع محيطه الجغرافى والاجتماعى غايتها ولادة الإنسان الجديد، الذى يولد مع مرحلته التاريخية أما الجيل التاريخى، فهو الجيل الذى ينجز مهمته الحضارية بنجاح، لهذا لايمكن تحقيق الظرف الأفضل للإنسان العربى من غير ضريبة لتقدم ونهوض واجتياز عقبة التخلف الداخلى والخارجى، فالحرية المسئولة فى الفكر العقلانى العربى تقوم على فكرة

(١) على حسين الجابرى، العرب: ص ٢٢٧ - ٢٢٩.

التحرر من ضغط الضرورات الحيوية المادية ليتسنى للإنسان التحرر من القيود الداخلية النفسية والمعنوية التي تسلبت إليه في قرون الانقطاع الحضارى والسيطرة الأجنبية ليطلق طاقته .

كل هذا جعل جدليات الفكر العربى والمجتمع العربى، ذات صلة بجدليات الأصالة والمعاصرة والنهضة والانحطاط، التى تشكل جوهر الإنجاز الفلسفى الذى ينشده العرب، وهم يتأهبون لدخول القرن الحادى والعشرين، فالنهضة المنشودة للفرد وللأمة حق وواجب وهى فعل حرّ واعٍ ينشأ من تفاعل شبكة العوامل الذاتية والموضوعية للأنا والآخر بتوسط شروط الدولة والحرية وبقية المستلزمات الديمقراطية التى أصبحت واحدة من سمات العصر، وهو أمر سعى الأستاذ محمود أمين العالم وبقية أركان الفكر العربى المعاصر من أجل تحقيقه «شهادة نقولها ونحن نحتفى بإنجاز الفلسفى المتميز» من هنا من بغداد.

ارتباط الفلسفة بالأدب عند محمود أمين العالم

نصيب نمر

الحديث عن محمود أمين العالم، ولا سيما عن ارتباط الفلسفة بالأدب، والأدب بالفلسفة في نتاجه الغنى الثرى، سواء أكان موجزا أم مستفيضا إنما هو شاق بقدر ما هو سهل وشيق، وسهل وشيق بمقدار ما هو شاق ومعقد، والسبب الأساسى فى كل هذا لا يرجع إلى أنه بعيد عن البلاغة فى طرحه مختلف القضايا والتصدى لها وللمفاهيم والإشكاليات فى كل شىء تقريبا بل إلى توخيه السهل الممتنع والبساطة فى أسلوبه وتفكيره كما نلمس ونرى فى معظم آثاره ونتاجه إن لم يكن فيها كلها، إلى اعتباره عن حق أن الكلمة الأصلية المهيأة إلى الانتقال من أن تكون ذات قوة معنوية فقط إلى أن تكون لها قوة فعلية أيضا ينبغى أن تمارس تأثيرها المادى فى الحياة وقوامها الموضوعى فى الوجود والأشياء من خلال «النقلة» الفلسفية الكبرى من التأملية إلى التفسيرية فالى التغييرية ثالثا، وحتى تكون كذلك أو ضعف دورها الواقعى والمستول لابد من توخى البساطة وممارستها مثلما هى الحقيقة، ولنقل «الحقيقة الحقيقية» على وجه الدقة.

فالبساطة بمقدار ما هى سهلة إنما هى شاقة وعميقة، وبمقدار ما هى شاقة إنما هى سهلة وعميقة أيضا، مما يصبح معنا القول التالى: إن الحقيقة أكثر المفاهيم والقضايا والإشكاليات بساطة وتعقيدا فى الوقت نفسه.. بسيطة إلى درجة أننا نرى كل إنسان قريب منها ويتصدى لها و يحاول ذلك عن قصدية أو غير قصدية، كما أنه فى الوقت نفسه لا يدركها نهائية

ومغلقة إلا فى بعض علاقاتها الأساسية حتى ولو ظن أنه قادر على ذلك، وما تحديد مصطلح الفلسفة (وكل فكر بإطلاق) بأنه البحث عن الحقيقة والقبض على مركزاتها وأسسها وماهيتها بمؤيد ومبرهن على ما نقول. ومعروف أن أكثر المفاهيم حقيقة عن الحقيقة أنها لا تكون مجردة ومغلقة وغير واقعية أو تحولت بمعظم علاقاتها الأساسية إيماناً وتسليماً بما يعد نوعاً من التخلي عنها وترك البحث فيها، فهي أول الأمر وآخره، ملموسة وتقريبية أبداً إلا فى بعض مركزاتها المكونة كخلود المادة والحركة والزمان والمكان وهي مقولات واقعية لا تخلق ولا تباد ولكنها تتبدل وتتغير وفق قوانين عامة وبمقدار أو مقياس.

ولعل هذا المفهوم كان فى أساس المفاهيم والاتجاهات، السلبية والإيجابية فى الحكم على الحقيقة، وأبرز هذه المفاهيم والاتجاهات بلوغ الشكبة درجة نفى الإنسان ذاته عن طريق الشك بوجوده نفسه ووجود الأشياء الواقعية كلاً، هذا فى الناحية السلبية أما فى الناحية الإيجابية واستناداً إلى هذا النفي السالب ذاته وجدت بدل اللامعرفية المعرفية الداهية إلى نفى الحقيقة واستنباط «الحقيقة الحقيقية» التى تُعدُّ الشيء ذاته موجوداً ومنفياً فى وقت واحد ومعا ما دام وجود «اللا» مشروطاً بوجود «النعم» وعلى العكس، ووجود السالب مرتبطاً بوجود الموجب وعلى الضد وما دامت الظواهر والأشياء المتحركة باستمرار والساكنة باستمرار تبعاً لذلك يمتنع وجودها إلا من خلال «الوحدة التناقضية» أو «الوحدة فى التناقض» مما يجعلنا جبراً نقر بوجود الشر فى الخير والخير فى الشر، التعقيد بالسهولة والسهولة بالتعقيد، والجهل فى العلم والعلم فى الجهل، اللا معرفية فى المعرفة وهذه فى تلك، اللا أدرية أمام الوجود والأدوية أمامه وأمام أحداثه... إلخ... وإذا كانت الإشكالية كذلك، وهى كذلك، فأين الحقيقة إذن؟ أهى فى السالب وحده أم فى الموجب فحسب أم فى كلا المتضادين معاً؟

وإذا كانت فى كلا المتضادين معاً فأى منهما خاصية الوجود وخاصية الأشياء الأولية والأساسية بما فيها الإنسان ذاته بل ما المعيار الحقيقى لوجود الحقيقة؟ ثم لماذا تتغير الأشياء وكيف تتغير وتتبدل؟ وإلى أين تمضى حيثما تتبدل وتتغير؟ وأخيراً إذا كان وجود «الشيء» فى ذاته، وهى مقولة فلسفية فى مصلحة الفلسفة المادية، سبباً لوجود نقيضه وسبباً لنفيه أيضاً فأين تكمن حقيقة الحركة الخالدة وحقيقة السكونية «التماثلية، التوازنية إلخ...» فى الأشياء

والظواهر؟ وهل الحركة مستقلة عن السكون وهذا عن تلك؟ وهل الخاص والجزئى والوحيد مستقل تعسفيا عن العام والكلى والشمولى حتى يصح أن نطلق على «الشيء فى ذاته» ماهية الجزئى أو ماهية الكلى وكلاهما فى وحدة تناقضات؟

المفكر العربى محمود أمين العالم وقف، مع كل من يماثلونه فى الاعتقاد بمبدأ التناقض، أمام هذه الإشكالية البسيطة والمعقدة، السهلة والشاقة، وحاول الإجابة الواقعية والعقلانية عنها فكانت بحوثه الكثيرة، فى أى شأن من شئون المعرفة الإنسانية وأسبابها ونتائجها، ناهضة على أن الجزئى فى الكلى والكلى لا يظهر إلا من خلال الجزئى وأن كلا من الحقيقة النسبية والملموسة والحقيقة المطلقة وغير الملموسة لا تُعرف إلا من خلال الأخرى حتى ولو كان نفى ذلك ناهضاً على المنطقى والعقلانى.. ولكن أى منطقى وأى عقلانى؟

بمعنى أن الأستاذ العالم اعتمد ما نطلق عليه نظرية «الحقيقة الحقيقية» فى أنها الخاصة الغالبة فى علاقات الأشياء والظواهر، علاقاتها السالبة أو الموجبة، الخاطئة أو الصائبة، فإذا قلنا إن الحقيقة المتضمنة هذا «الشيء فى ذاته» سالبة فلا يعنى أن هذا الشيء فى ذاته سالب تعسفى، وإذا قلنا إن الحقيقة المتضمنة ذاك موجبة فلا يعنى قولنا أنه غير سالب بل يعنى باختصار أنه سالب فى المثال الأول مع وجود الموجب، وأنه موجب فى المثال الثانى مع وجود السالب، ذلك أن كل شيء بإطلاق، كما بينا، موجب وسالب معا فى جميع علاقاته الأساسية والهامشية، الداخلية والخارجية، علاقاته بذاته وعلاقاته بالآخر، فهو مركب متضادات مادية توجد مركب إحساسات وعقلانيات ومركب إشارات إلخ.. بمعنى أن صفة «الشيء» الغالبة تكون سالبة أو موجبة وكذلك خاصيته ومماهية وما إلى ذلك مما يرتبط به فى شكل ما، وأن ما يقرر سلبيتها وإيجابيتها تلك العناصر المقررة الموجودة فيه نفسه، والعناصر المقررة لا تكون إلا الغالبة فى هذا الشيء وذلك وفى هذه الحالة وتلك مما يجعله يتغير لا فى ماهيته المقررة فحسب بل فى عملية انتقاله أو «نقلته» الحركية حسب محمود أمين العالم، من النقيض إلى نقيضه، ومن الإيجابى إلى السلبى وعلى العكس ومن الخطأ إلى الصواب وعلى الضد إلخ.. إلخ.

وإذن فالحقيقة الخالصة التعسفية غير موجودة ولا ممكنة الوجود وهى مصطلح اعتمده الفلاسفة افتراضا ذهنيا لتبرير قلقهم المستمر أمام الوجود وأشياءه جميعاً فأخذ بعضهم، فى

وجه عام، بمذهب الواحدية المثالية وبعضهم بمذهب الواحدية المادية، ثم جاء آخرون وبهدف حل هذه الإشكالية فأخذوا باتجاه (لا مذهب) الثنائية أو على ما ذهب يوسف ديتزجن إلى تيار الوسطية الذى ليس هو أكثر من خبيص هلامى يرثى له.

وشكل كل هذا العلة الأساسية بل الأولى لتعدد المذاهب الفلسفية أو لنشوءها ذاتها حيث نجد جميع المذاهب والتيارات الفلسفية بوجه عام تنضوى تحت لواء مذهب الواحدية المادية أو تيار الثنائية المعبر بوضوح عن الخبيص الهلامى والاعتراف والإقرار الصريح بعدم وجود الحقيقة والذى يؤكد وجود «الحقيقة الحقيقية» التى هى ببساطة ما نطلق عليه صفة الحقيقة مما ينبغى فى رأى اعتماده بوصلة آمنة للإجابة عن هذه الأسئلة الأساسية فى رحاب الفلسفة: لماذا تتغير الأشياء وتبدل؟ وكيف تتغير وتبدل؟ وإلى أين تمضى عندما تتبدل وتتغير؟ أما الأسئلة الأخرى، وهى كثيرة فى عملية المعرفة، فترتبط جبراً بالأسئلة الأساسية المذكورة آنفاً، مما يعنى بدقة أن أمام الفلسفة مسألتين أو إشكاليتين أساسيتين فى العام هما:

أولاً: علاقة الكائن بالفكر وأيهما الأولى منهما المادة والكائن أم الفكر والروح.

ثانياً: هل يمكن معرفة الوجود بصورة نهائية وتاليا معرفة الموجودات والأشياء فى هذا الوجود السرمدى الذى هو ككل لا ينقص ولا يزيد بل يتحول و يتبدل على الدوام فى ذاته وتناقضاته والذى هو متحرك أبداً فى أشياءه وماهيته وساكن أبداً بمقدار أو حساب إذ هو لا محدود وسرمدى؟ فكيف يمكن ان يتحرك كلاً وهو مالى المكان والزمان بمعنى أن الوجود مالى الوجود؟

وحتى تتضح لنا الإشكاليات وتأخذ أبعادها لا وفق مفهوم الحقيقة الغامض وغير المنطقى وغير الواقعى مما ينفىها جبراً بل وفق مفهوم «الحقيقة الحقيقية» الواضح والمنطقى والواقعى، وهى وحدها الحقيقة ذاتها حيث لا بد لنا من تحديد مفهوم الفلسفة والبرهنة بإيجاز عن ارتباط الفلسفة بالأدب عند مفكرنا العميق محمود أمين العالم، ثم معرفة مذهبه الفلسفى أهو واحد مادي أو واحد مثالي أم أنه متم إلى التيار الذى راد الفلسفة تعقيدا ونفى منها بساطتها ومسئوليتها الأساسية؟ وأعنى به تيار الثنائية الذى وضعنا أمام إشكالية لا تحل، إذا حلت، إلا عن طريق الأسطورة، لأن هذا التيار الثنائى إذا اعتمد ثنائية الكائن والروح أولوية قول نفى أوليتهما فعلا ومعا ونفى سرمديتهما كليهما، وطرح أمام الفكر

الفلسفى مهمة البحث عن سرمدى آخر غير الواحديتين المثالية والمادية، إذا يمتنع قطعاً وجود سرمديين اثنين (أولاً بدائيين ولانهايين اثنين) معاً وفى وقت واحد، وتالياً يمتنع الحديث عن أولوية الكائن أو أولوية الفكر، والبحث فيها على ساس الثنائية يعنى نفى المسألة الأساسية الأولى فى الفلسفة مما ينفى الفلسفة نفسها ويوجد النظرية الناقية للسببية والعلية، وهى نظرية تقودنا حتماً إلى نوع من المثالية الميثولوجية الكهنوتية أو الدينية السائرة إلى ما يشبه النفى والزوال أمام تقدم الفلسفة العلمية وتطورها العاصف والعميق.

وإذا كانت الاختلافات حول مصطلح الفلسفة وماهيتها ودورها وتاريخ نشأتها واسعة وكبيرة فمما لا ريب فيه أن توافقاً شبه عام بين الفلاسفة والمثقفين ورجال الفكر بتعدد مذاهبهم وتباين آرائهم على ضرورة الفلسفة فى كل شأن تقريباً؛ بوصفها بوصلة جميع النشاطات المعرفية بإطلاق، حتى ذهب الكثيرون منهم، وبينهم محمود أمين العالم كما هو جلى وواضح فى مختلف آثاره، إلى الأخذ على هذا النحو أو ذاك بالقول ان كل إنسان فيلسوف بمقدار، مما يعنى بوضوح أن مَنْ يحاولون الابتعاد عنها أو إبعاد الغير عنها لا يطلقون إلا من الفلسفة ذاتها، فالقول بالابتعاد عن الفلسفة فى شئون الأدب والنقد والفنون الجميلة والتاريخ والسياسة والعلوم جميعاً وما إلى ذلك إنما هو قول فلسفى لا ريب فيه ولا نقاش حوله.

فما طرحه الأستاذ العالم فى مقال له سنة ١٩٩٤ بعنوان «الهشاشة النظرية فى الفكر العربى المعاصر» - وهو ينسحب أيضاً فى رأينا على الفكر العالمى المعاصر- دلالة على صحة ما نقول إذ يُعدُّ الرأى القائل «بلاش فلسفة» من أخطر الآراء على مجتمعاتنا وذلك «أن لكل منا فلسفة سواء كان واعياً بها أم غير واعٍ، وأنا فى حاجة إلى أن نقف موقفاً نقدياً واعياً من هذه الفلسفة التى تنتفسها كل يوم لتنتقل بها إلى مرحلة الوعى والوضوح والنضج. - فالفلسفة فى تقديرى هى قمة التنظير الفكرى - وفكرنا العربى - كما ذكرت فى مقدمة كتاب آخر، هربارت ماركيزور أو فلسفة الطريق المسدود الصادر سنة ١٩٧٢ عن دار الآداب فى بيروت. . كما أنه فى بعض آرائه الأخرى يناقش فلسفياً بعض البسطاء ممن لا يعرفون شيئاً عن الفلسفة معتبراً آراءهم معنىً لهم جزءاً من الفلسفة أو التفلسف، وفى كل هذا يدعو صراحة أو تلميحاً ولكنه جلى إلى النظرية العلمية الواضحة والخبرة العلمية المتنامية بدل

الشتات الفكرى والتخليط الفكرى والانتقائية الفكرية والميوعة الفكرية والتسطح الفكرى وهذا على خطورته يعده بعض ما يتسم به فكرنا العربى المعاصر من تهافت واجترار مضيئا إلى هذه السمات سمات سلبية أخرى يضيفها إلى السلبيات التى ذكرها وجزء منها مدمر للفكر الفلسفى فكيف بها كلها إذا أخذت مجموعة منها مثل سيادة الثوابت النصية الأصولية والتماثلية غير التاريخية والثنائيات التوفيقية والرؤى اللاعقلانية والجزئية والوصفية والتعميمات المطلقة والإسقاطات الذاتية والأيدولوجية وإلى غير ذلك .

وعبارة «بلاش فلسفة» تعنى بدقة عدم ضرورة الفلسفة، وهو تيار لا يحمل بذوره من يجهل الفلسفة فقط بل وكذلك من يتجاهلها بقصد تدعيم اللا معرفية مما يقود جبراً إلى العبودية الفكرية ومنها إلى العبودية الفعلية والعملية فى مختلف النشاطات الإنسانية وحتى فى أبسط العلاقات بين البشر ولذلك فإن الأستاذ العالم فى نظريته الفلسفية العامة والأساسية يبقى أميناً على مفهوم الفلسفة التغييرية بتجاوز مفاهيمها التأملية والتفسيرية وبالاستناد إليهما معاً، إذ نراه ينطلق حسب فرنسيس بايكون، من العملية النحلية متجاوزاً العملية النمالية والعملية العنكبوتية مع الاستناد إليهما، فالمهم عنده فى مختلف بحوثه الأدبية ولاسيما النقدية منها صنع العسل الأصل اللذيذ مثلما النحل وليس الاقتصار على تجميع «الحبوب» من هنا وهناك مثلما النمل ولا صياغة الوجود وأشياءه على قياس رأس الإنسان مثلما العنكبوت صانع بيته من رأسه وذلك لاعتبار الأستاذ العالم أن رأس الإنسان فى الوجود وليس الوجود فى رأس الإنسان، وربما كان هذا الاتجاه هو الذى جعله يقول فى مؤلفه «مفاهيم وقضايا إشكالية» (ص ٢٣١) ما يلى: «كانت الفلسفة منطلقى الأول إلى النقد الأدبى. كنت مهموماً بالبحث فى مفهوم الضرورة متجلياً فى مختلف التعبيرات الإنسانية سواء أكانت إنتاجاً علمياً فى مجال الطبيعة أم المجتمع أم النفس أم كانت إبداعاً فى مجال الفكر أم الأدب أم الفن»، وهذا يدل إلى أقوال كثيرة مماثلة، على أن الفلسفة عنده مرتبطة جذورياً بالأدب على اختلاف ضروبه جميعاً، ولنقل إننا إذا جردنا أدب محمود أمين العالم من المحاكمات الفلسفية نكون قد جردنا أعماله كلها تقريباً من الأدب نفسه بوصفه (أى الأدب والأديب أيضاً) كان وهو الآن وسوف يكون مسئولاً أمام الحياة ومعبراً عنها وعن تطورها وتجميلها .

فأى المذاهب الفلسفية أخذ به الأستاذ العالم فى الانطلاق الأول إلى النقد والأدب ثم دعم انطلاقاته طوال نشاطه الأدبى والفكرى عامة ولا يزال؟

أعتقد أن الجواب عن هذا السؤال واضح لا يختلف فيه اثنان، وأعنى أن الفلسفة المادية العلمية المتطورة بوجه عام هى التى دفعت به نحو النقد والأدب، فإذا أدبه ونقده من وحيها فى الدرجة الأولى على الرغم من آراء عدة له قد لا يوافق عليها تماماً مماثلوه ممن اعتمدوا هذه المادية العلمية نفسها.

هذا فى المذهب وأما فى المنهج قد اعتمد الديالكتيك المادى أو الموضوعى، حتى استقام لديه، فى بحوثه الأدبية والنقدية على اختلافها، المذهب والمنهج على السواء، فإذا هو مادى علمى ديالكتيكى بصرف النظر، كما ذكرنا، عن بعض الثغرات غير الأساسية ولا الجوهرية عند طرحه المذهب والمنهج فى مختلف بحوثه الكثيرة والمتنوعة وفى تقويمه الفلاسفة على هذا الأساس.

ولعلنا نكون صادقين، ونتمنى ذلك، عندما نقول إن له مائرتين لافتتين فى هذا المجال أولاهما : عدم الفصل بين المذهب والمنهج كأن يكون مادياً فى المذهب وميتافيزيقياً (ضد ديالكتيكى) فى المنهج وثانيتهما: عدم الوقوع فى صورة عامة لا فى تيار الدوغماتية التى تحول المذهب الفلسفى إلى دين أو إلى ضرب من الدين ولا إلى التحريفية التى تنفى عن المذهب خاصيته الأساسية فى أنه حتى الآن وأكرر حتى الآن أصبح مذهب أوضح منهج وصل إليهما الفكر الفلسفى.

وبهذا المعنى، إذا صدق طرحنا، يمكن أن نضيف إلى مائرتيه هاتين مائة ثالثة هى عدم خروجه، فى صورة عامة أيضاً، عن خاصية مذهب المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية الأساسية، وهما مذهب فلسفى واحد لا ينفصلان، وهى خاصية حددها واضعو المذهب فى أنه مرشد للعمل وليس عقيدة جامدة مغلقة وهو يتطور ويتغير فى كل شئ كل شئ تقريباً، باستثناء الأسس والمرتكزات الناهض عليها وأبرزها خلود المادة ومحاميلها مثل الحركة والمكان والزمان أو أولوية الكائن على الفكر والمادة على الروح والعقل الخ... أو أن النخاع المادى هو سبب التفكير المجرد وليس العكس إذ يمكن وجود نخاعات أو أدمغة دون فكر مجرد والعكس ممتنع حتى إذا تعطل النخاع أو الدماغ الإنسانى نفى التفكير المجرد نهائياً

من رأس الإنسان، كما أن هذا الفكر ليس دليلاً على الوجود بل هو دليل على عقل الوجود وفهمه وإدراكه، أى على أن الكائن إذا كان يفكر تفكيراً مجرداً فهو موجود إنساناً أو ماهية مفكرة تماماً مثلما الراقص أو المغنى إذا رقص أو غنى فليس الراقص أو الغناء هما اللذان يؤكدان وجودهما لأنهما موجودان واقعياً بل الراقص يؤكد ماهية الراقص كراقص، والغناء ماهية المغنى كمغنى وقس على ذلك جميع الناشط الفكرية وغيرها مما يصح معها نفى مقولة ديكارت الشهيرة: «أنا أفكر إذن أنا موجود» واستبدالها بالمقولة التالية: أنا فكر إذن أنا موجود إنساناً أو ماهية مفكرة».

وقد أمكن لمحمود أمين العام، كما أمكن لسواه ممن يماثلونه، الوصول إلى اعتناق المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية وهذا ظاهر فى بحوثه جميعاً، لأنه أخذ الفلسفة مذهباً ومنهجاً بالانطلاق من المادية العلمية غير الصنمية ومن فهم دورها وتاريخها على هذا الوجه، فالفلسفة عنده وعند من يماثلونه نظرياً وعملياً إنما هى، باختصار، علم القوانين العامة للوجود، طبيعة ومجتمعاً، وعلم التفكير الإنسانى وعملية المعرفة، وهى شكل من أشكال الوعى الاجتماعى المتحددة فى نهاية الأمر بعلاقات المجتمع الاقتصادية لأن على الإنسان حتى يضمن بقاءه واستمرار نوعه لا ذاته فقط تأمين حاجاته المادية أولاً ومن ثم يأتى دور حاجاته الاجتماعية أو المجتمعية واقعياً وبعدها يقبل على تأمين حاجاته الروحية أو الفكرية منطلقاً إليها بعد نشوء الوعى عنده وتطوره بفضل آلة هذا الوعى أو علته وهى الدماغ أو النخاع وهما مادة وليساً فكراً أو روحاً وإن كان نتاجهما غير مادى (فكرى أو روحى) على أساس أن النقيض شرط لوجود نقيضه ونفيه أيضاً حيث إنه، بعد هذه العملية المعقدة، لا يمكنه أن يوجد من دون غذاء (وهو مادى أيضاً) إنساناً ذا ماهية فكرية.

أى أن حياة الإنسان الروحية والفكرية ممتنعة بدون حياته المادية التى هى أساس وجوده «كشئ فى ذاته» فيما المطلوب لتعيينه إنساناً وجوده «كشئ لذاته» أيضاً إلى كونه «شيئاً فى ذاته» وعلى هذا الضوء نفهم مقولة السيد المسيح: ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بمعنى أن الغذاء ضرورى له لكى يوجد فى ذاته وأما الوعى والفكر وما شابهه فضرورى له حتى يوجد لذاته إلى جانب وجوده فى ذاته، ولو تسنى لكائن آخر ما تسنى للإنسان من حيث تطور الدماغ أو النخاع المادى إلى درجة يعى معها الأشياء ويعرفها تجريبياً وليس حسياً أو تحاوياً

مع الوسط فقط لتمكن هذا الكائن من امتلاك ملكة التفكير المجرد مثلما هو الإنسان تماماً، حتى ذهب بعض المفكرين إلى القول أن القرد مثلاً، وهو أقرب نوع إلى الإنسان وكلاهما من جد واحد ثم انفصلا وسار كل منهما في اتجاه مختلف نشوءاً وارتقاءً، يمكنه أن يتحول إلى إنسان إذا ما توافرت له الشروط نفسها ناسين أن التطور الطبيعي في هذا المجال لا يكرر نفسه، وأنه بعد نشوء الإنسان لا يمكنه أن يرضى بكائن آخر يزاحمه في السيادة على الطبيعة وفي أن يكون مثله موجوداً في ذاته ولذاته معاً، هذا على افتراض أن التطور الطبيعي كثر نفسه وأراد أن يوجد إنساناً آخر.

وعلى هذا الأساس، وعليه وحده، نفهم تماماً ما تطرحه المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية مما يفهم منه أن الفلسفة تتحدد في النهاية بعلاقات المجتمع الاقتصادية، أو أن البناء الفوقي يتحدد أساساً بالبناء التحتي من غير أن ننفي أن البناء الفوقي بعدما يتحدد على مرتكزات البناء التحتي أساساً يعود فيؤثر فيه أيضاً لكون النتيجة التي يولدها السبب تعود فتؤثر في السبب إلى درجة أنها تتحول معها إلى سبب يولد نتيجة أخرى وهكذا باستمرار، مما يجعلنا نفهم، محمود أمين العالم ونحن وغيرنا ممن ينهجون هذا النهج، الأهمية الكبرى لثالث هيجل في الموضوع ونقيض الموضوع والنتيجة المركبة حيث نقيض الموضوع، الحلقة الوسطى في هذا الثالث، هو وحدة متضادات من الموضوع والنتيجة المركبة وإلا امتنع عليه تحويل الموضوع إلى نتيجة مركبة وهذه إلى موضوع وفي شكل استمرارى على الدوام.

وننقل هنا أن بروقليس مؤسس الأفلاطونية الجديدة هو مستنبط الفكرة الديالكتيكية عن الثالث إذا وصل إلى ثالثه على أساس فكرة أفلاطون بأن المفرد يكتشف في الكثرة والكثرة تسعى إلى تحقيق الوحدة فقال بثلاث مراحل يتم بها تطور الموجودات هي: الحلول، والتطلع إلى الأمام، والتطلع إلى الوراء، حيث إن التطور عنده لا يسير بالانقسام أو التحول وإنما نتيجة لاكتمال القوة، ولذلك يخلق الواحد الآخر دون أن يعتريه هو نفسه أى تغير، وربما من هذا الثالث استنبط هيجل ثالثه المختلف عن ثالث بروقليس وأن تلاقي الاثنان على أرضية المثالية في المذهب.

وإذا كانت الفلسفة متحدة في النهاية بعلاقات المجتمع الاقتصادية فإن المسألة الرئيسة فيها باعتبارها علماً خاصاً هي علاقة الفكر بالوجود والوعي بالمادة مع العلم أن كل مذهب

فلسفى يطرح حلا متطورا عينيا لهذه الإشكالية حتى ولو كانت غير مصاغة فى الحل المطروح بشكل مباشر، مما يفسر لنا ليس تعدد المذاهب الفلسفية وتناقضاتها عامة من مادية ومثالية وثنائية وما إلى ذلك فحسب بل وكذلك تعددها ضمن المذهب العام الواحد حيث الخلافات بين المذاهب المادية لا تقل عن الخلافات بين المذاهب المثالية والتيارات الثنائية، ولكن تبقى الإشكالية الجواب عن السؤال التالى: أيهما أولوى المادة أم الفكر؟ وعلى أساس الجواب يتقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين على رأى المجزأ هما معسكرا المادية والمثالية على الرغم الاختلاف كما قلنا فيما بينهما والاختلاف فى داخل كل منهما ويأتى التيار الثنائى محاولاً أن يوفق بينهما فإذا هو يزيد المشكلة تعقيداً، وإذا به باسم الفلسفة يلغى أساس الفلسفة أو مركزها الرئيسى حيث دونه لا تكون.

وأما المسألة الأساسية الثانية فى الفلسفة فهى حسب المجزأ وآخرين الجواب عن السؤال الآتى: هل تمكن معرفة العالم؟ أو هل تمكن معرفة «الشئ فى ذاته»؟

والخلافات هنا بين «اللا» و«النعم» واللا معرفية والمعرفية لا تقل عن الخلافات حول المسألة الأساسية الأولى حيث تختلط المناهج الفلسفية وتتعدد إلى درجة كبيرة يمتنع حصرها، ولا سيما أن الجواب لا يحدد لنا مذهب الفيلسوف وإن كان يطل على منهجه، فثمة فلاسفة ماديون فى المذهب وميتافيزيقيون (ضد جدليين) فى المنهج، وآخرون مثاليون فى المذهب وديالكتيكيون فى المنهج، وآخرون معرفيون ولكنهم فى الواقع لا معرفيون، وآخرون لامعرفيون غير أنهم معرفيون مما يزيد من غموض عملية معرفة «الشئ فى ذاته» الذى قال «كانط» بوجوده ولكنه قال بامتناع معرفته فاستحق عن جدارة التأييد والنقد مما من الجانبين:

أ - من الماديين الذين أيدوه فى وجود الشئ بذاته موضوعياً وانتقدوه لأنه قال بامتناع معرفته.

ب - من المثاليين ولاسيما الكهنوتيين منهم الذين انتقدوه على قوله بوجود الشئ فى ذاته وأيدوه لجهة امتناع معرفته وإدراكه.

أما سبب تأكيد «كانط» بامتناع معرفة الشئ فى ذاته المتراقص أمامه بعد معرفته بوجوده مستقلاً عن الفكر والوعى وقبلهما فمنهجه الميتافيزيقى (ضد الجدلى) الذى

لايكشف ولايمكن أن يكشف علة أو سبب تغير الشيء في ذاته كل لحظة وباستمرارية خالدة على قاعدة هيراقليطس: هذا العالم وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأزل وهو كائن وسوف يوجد إلى الأبد، كان ولا يزال شعلة حية تشتعل وتنطفئ تبعاً لقوانين معينة، أو على قاعدتي كونفوشيوس وهيراقليطس بأن الوجود مثلما مياه النهر يتحرك ويتغير دوماً إلى الأبد.

نقول هذا ولاننسى أن الكهنتوتية أو الإيمانية الحديثة ظاهرة سافرة أومقنعة وجدت في لامعرفية كائط وقبلة هيوم خشبة خلاصها في الأديان والميثولوجيا بعامه.

ونحن إذ نصل إلى هذا الاستتاج لأبد لنا من العوده قليلاً إلى القضية الأولى الأساسية في الفلسفة لنطرح ثلاثة أسئلة مترابطة بالإضافة إلى الإنسان بدل طرح روجيه غارودي سؤاين على أساس ما طرحه لينين للتمييز بين مسألتين يخلط بينهما باستمرار مقسمو المادية، أولاً: ما المادة فلسفياً؟ تجيب المادية العلمية عن هذا السؤال: هي الواقع الموضوعى المستقل عن الروح والذي لا يحتاج إلى الروح لكى يوجد: ثانياً كيف هي المادة؟ وتجيب المادية العلمية عن هذا (عنه) هذه هي مهمة العلم بأن يعطى عن المادة تمثيلاً تقريبياً متزايد الكمال على الدوام.

هذا ما طرحه روجيه غارودي في مؤلفه «النظرية المادية في المعرفة» استناداً إلى ما طرحه لينين في مؤلفه «المادية والمذهب النقدى التجريبي»، مستتجاً (أى غارودي) أن ليس ثمة «مفهوم علمى» مزعوم يختلف عن المفهوم الفلسفى للمادة وذلك لأن المادة لاتستطيع أن تفقد هذه الخاصية الأساسية في أن تكون واقعاً موضوعياً.

ونريد نحن سؤالاً ثالثاً هو: إلى أين تمضى المادة في تغيرها الفيزيائى؟ تجيب الفلسفة المادية العلمية عنه: إن المادة كواقع موضوعى لاتخلق ولا تباد في العام وإن تغيرت الموجودات والأشياء في الخاص على الدوام بفعل قوانين معينة، ومهمة الوعى الإنسانى أمام هذه الإشكالية: خلود المادة في العام وتغيرها مع علاقاتها جميعاً في الخاص، إن يؤثر فيها لأن الوعى جزء منها وهو نتاجها الأعلى، وذلك حتى يحولها من «شئ في ذاته» إلى «شئ لأجلنا» أيضاً بوصف الإنسان وحده هو الوجود «كشئ في ذاته ولذاته» معا فيما الكائنات العضوية الأخرى موجودة في ذاتها فقط.

وهكذا حينما يؤثر الإنسان في المادة تعود هي بعد عملية التحويل هذه فتؤثر فيه أيضا مدعمة ومعمقة أكثر وجوده في الذات وللذات معا، ولعلنا في هذه العملية الديالكتيكية البديهية ندرك الفرق بين مفهوم المادة في العام فلسفيا ومفهوم تبدلها وتبدل علاقاتها المتعينة في الخاص فيزيائيا، بل نفهم قدرة الإنسان وحده على خلق أشكال المادة في الخاص لتكون الموجودات والأشياء في خدمته ولذاته بدل أخذها فقط كما هي معطاة من الطبيعة. إنه يفعل ذلك عن معرفة حسية وعقلية معا فيما الكائنات العضوية الأخرى تستخدمها كما هي معطاة وبمساعدة المعرفة الحسية وحدها، وهذه العملية هي إحدى الفروقات الأساسية الكبرى والحاسمة بين الإنسان والكائنات العضوية الأخرى والتي سمحت له بأن يغير تركيبة الموجودات والأشياء بعد معرفتها التقريبية والملموسة، هذه المعرفة التي تتعمق وتتطور وتفتنى باستمرار وإلى ما لانهاية.

ومن الطبيعي، بعد هذا أن نفهم دور الفلسفة عامة والمادية الديالكتيكية خاصة في بلورة الحوافز المادية أولا والفكرية والروحية ثانياً للنشاط الإنساني الخاص والعام، ونفهم لماذا يكون أو ينبغي أن يكون كل إنسان فيلسوفا بمقدار؟، بل لماذا يفترض بالجميع أن يحكموا بالعقم على معتق الموقلة الغبية القائلة «بلاش فلسفة» وقد طرح الأستاذ العالم كما مر بنا ذلك سابقا واصفاً هذه الموقلة بما يلي: «ما أعرف شيئاً أخطر على مجتمعاتنا من سيادة هذا التعبير «بلاش فلسفة» وقد أشرت (في هذا المقال) إلى أن لكل منا فلسفته سواء أكان واعياً بها أم غير واعٍ، وأنا في حاجة إلى أن نقف موقفاً نقدياً واعياً من هذه الفلسفة التي تنتفها كل يوم؛ لننتقل بها إلى مرحلة الوعى والنضج»، وهذا ما أجبت به شخصياً وفي التاريخ نفسه تقريبا العام ١٩٦٤ عن سؤال طرحه على أحد «اليساريين» اللبنانيين بقوله: وما حاجتنا إلى الفلسفة في العمل السياسى؟ إذ قلت له متسائلا: يظهر أنك تنهى للتخلي عن العمل السياسى الهادف تماما عندما تعتقد أن لاجابة بك إلى الفلسفة فيه، وقد تتخلى عن هدف تطوير كل عمل على الإطلاق، فكريباً كان أو مادياً، عندما لاترى ضرورة للأراء والمحاكمات الفلسفية فى كل شئ، إذ بدون الفلسفة لن يتمكن الإنسان من تحسين عمله العام والخاص مهما كان بسيطاً ولا من تطويره وزيادة الإنتاجية والمعرفية ووضع المسيرة وتصويبها ولا القيام بأى جهد واعٍ وعقلانى ينبغى عليه أن يبذله من أجل تحويل الشئ فى ذاته إلى «الشئ لذاتنا» أيضاً. . لم يجب ولم يناقش بل ظل صامتا وكان صمته نهائيا بعد

حين حيث توقف عن عمله السياسى وعن التنظيم الذى كان يرأسه وخلد إلى الراحة متمثلاً
بقول أبى الطيب:

ذو العقل يشقى فى النعيم بعقله وأخر الجهالة فى الشقاوة ينعم

ولعل من هذا الطرح استنبط التجهيليون واللا معرفيون والصنميون عن قصدية ظاهرة
مقولتهم حول صعوبة الفلسفة وتعقيداتها ولا ضرورتها للحياة والعيش، وهو قول إذا كنا
نرفض منه «لاضرورة الفلسفة» فلا يسعنا إلا أن نقبل بوجود صعوبات وتعقيدات نسبية فى
موضوع الفلسفة لعل أبررها أنها لا بد منها كما يقول محمود العالم لمجابهة «هذه المرحلة
من حياتنا العربية التى يتفاقم فيها التشتت والتفكك والتسطح والاغتراب والتخلف فى
الفكر والواقع على السواء» مؤكداً ذلك بأن فقدان الفلسفة المادية الديالكتيكية والتاريخية
الأصلية وخروج حملة لوائها الرئيسيين عنها حتى صرنا بدون فلسفة، كان من الأسباب
التي أدت إلى تفكك ما كان يسمى بالعالم الاشتراكي أو المنظومة الاشتراكية بأحزابها
الحاكمة وغير الحاكمة وهو ما سيبقى هذه الأحزاب مفككة ومتهاشة إذا لم تراجع نظرياً
وعملياً عن شعار «بلاش فلسفة» إلى الأخذ بالشعار الصحيح والسليم المؤكد ضرورة
الفلسفة أو ضرورة النظرية التغييرية للنشاط العملى التغييرى، ولعل الوقت غير بعيد لشهد
ذلك شرط أن يعود الاشتراكيون إلى قواعدهم الفلسفية كمرشد للعمل وليس كدين من
الاديان، وإلى أداة تبديل وتغيير وليس «كفلسفة» قمع وتبرير، وفى هذا سيكون شأنهم، إذا
استمروا متمسكين به، مشابهاً لشأن المسيحيين مع المسيحية والمسلمين مع الإسلام، كما هو
مشابه لشأن من يقول شيئاً ويسلك عكسه عملياً فى ممارسته وتطبيقه وتجربته إلى درجة
ذهب معها قادة أحد الأحزاب الاشتراكية العربية وبجراً نادرة إلى الرد على متقديهم من
هذه الوجهة إلى القول أن «حزبنا ليس حزب فلاسفة» من غير اهتمام بما سيكون عليه
حزبهم من ضحالة وتفكك وضعف وبعدٍ عن الاشتراكية العلمية التى نهضت على الأسس
والمرتكزات الفلسفية والتى لاتعيش إلا بالهواء الفلسفى الاصيل والمنعش.

وأما موقفنا من القائلين بصعوبة الفلسفة لصرف الكافة عنها والقائهم فى الجهل المطلق
والنسبى فلا يختلف عن موقف محمود العالم فى الجوهر والماهية وإن اختلف فى الشكل
والظاهر، وهو فى العام ناهض على المرتكز الأساسى التالى الذى من دونه تنهار جميع

المرتكزات الأخرى وتفككك أو على الأقل تتسطح وتغترب وتتخلف فى الفكر والواقع على السواء: قبل البحث فى أى موضوع لابد أن يطرح سؤال رئيس - أبقى فى الذهن أم وجد طريقه إلى الإبانة: هل هذا الموضوع، والتوغل فيه ومناقشته ودراسته وتحليله وتركيبه ومحاولة كشف أسبابه ونتاجه وعلاقاته جميعا بالصورة النسبية الملموسة من الأمور الصعبة أو السهلة، الممتعة أو الممكنة، الواجبة أو المستغنى عنها؟ فإذا وجد الإنسان صعوبة ما أو اقتنع بالاستغناء عن ذلك اأرور «عنه باستثناء قلة ممن يحبون تحشم الصعاب والمشاق المعرفية، وإذا وجد سهولة ما أقبل عليه ومال إليه ورآه ضرورةً وواجباً.

ولذلك فنحن مضطرون إلى طرح السؤال التالى: هل الفلسفة صعبة؟ وهل دراستها من الأمور الممكنة بمقدار لكل إنسان أو هى ممتعة على السواد وممكنة بالنسبة إلى الخاصة فقط؟ وتالياً هل الخاصة من عليهم تعاطى الفلسفة والاهتمام بها أو من واجب الكافة أن تنحو هذا النحو وتتجه هذا الاتجاه؟

مهما كان رأينا، ومهما كان رأى قادة تنظيمات وتيارات بأن تنظيماتهم وتياراتهم ليست تجمعات للفلاسفة بل تجمعات سياسية فمن المسلمات أن من يضطلع بمهمة مجتمعية وحتى فردية ويريد التصدى لها بنجاحات أكثر وإخفاقات أقل لابد له من دراسة الفلسفة والتعمق فيها أو الأقل دراسة أسسها العامة وامتلاك معرفة كافية بها، ثم اختيار المذاهب الفلسفية المتفقة مع الهدف الطبقي والاجتماعى العامل فى سبيله والناشط لبلوغه والانتهاه إليه.

نقول إن من واجب من وما يطلق عليهما مصطلح الطليعة أن يكونا منسجمين مع مفهوم الطليعة الديالكتيكي بحيث لانتقطع عن الموضوع وننحصر فى النتيجة المركبة مما يعنى الوقوع فى المثالية الذاتية وإملاء التاريخ واعتبار الوجود فى رموسنا بدل أن تُعد رموسنا فى الوجود، ولانتقطع كذلك عن النتيجة المركبة مما يؤدي نفى أنفسنا كطليعة إيجابية والوقوع فى المثالية الموضوعية لجهة السير فى ذيل الأحداث التاريخية وورائها والتخلى عن التأثير فى هذه الأحداث وعن العقلانية أو الواقعية المألوفة ضرورتها فى الكون والمجتمع والفكر أى التخلى عن مهمة التطوير والتغيير والاستسلام للجمود والتبرير وهذا كله يتطلب منا جميعا الإقبال على الفلسفة دراسة وبحثاً ونقاشاً وعمقاً واجتهاداً فى المفاهيم ويعد ذلك السعى العلمى والممارسة الفعلية الواعية التى هى محك الحقيقة بمفهومها المعرفى والعملى مستندين

فى النظرية والممارسة إلى العلاقة بين العام والخاص وبين الكلى والجزئى فلا يكون الكلى مفصولاً عن الجزئى ولا هذا عن ذاك، وبذلك يتسنى لنا النجاح الاستمرارى فى تعميق عملية المعرفة التى هى كلية وجزئية معا، مطلقة ونسبية فى آن، كاشفةً طريق التطور الديالكتيكى الموضوعى على أنه «سيرالى» أو رفاصى أو حلزونى وما إلى ذلك متضمنا فى حلقاته الارتفاع والهبوط والمراوحة إلا أنه فى صورة عامة وكلا يتابع ارتفاعه إلى الأعلى أو تقدمه إلى الأمام دوماً بحيث لا تكون له محطة أخيرة يقف عندها ويجمد نفسه فى حدودها ويطمئن ويسكن إليها، وكم كان أعمى المعرفة على حق عندما وصف عملية التطور اللانهائية هذه فى قوله: كلما أجزت مدى منها رأيت مدى.

هذه المهام التى وعها الأستاذ العالم بعمق وعلى ضوءه أخذت بحوثه الأدبية والنقدية خاصيتها الفلسفية أثبتت أن دراسة الفلسفة ليست ممتنعة أو معقدة إلى درجة الاستحالة إلا لمن يود البحث فيها بعيداً عن الأرض والواقع والعلم والمجتمع وإلا لمن وقع فى تيارى الإيمان الدينية والكهنوتية أو اللامعرفية واللا أدارية، أو إذا مثل بأمانة تامة الاعتقاد الذى ساد فيما مضى من أن قلة مختارة من قوة غيبية أو إلهية قادرة وحدها على فهم الفلسفة وممارستها وذلك بهدف إبعاد أكبر عدد ممكن من البشر عنها مأخوذى بشعارى «بلاش فلسفة» و«لسنا جماعة فلاسفة بل جماعة سياسية» حتى يظل الناس أو السواد الأعظم خاضعين لأوهام الغيبية والكهنوتية والمثالية على اختلاف مذاهبها وتعدد مدارسها وتباين مناهجها على الرغم من أن غايتها واحدة أو متشابهة فى الأصل، إذ ليس بعيداً عن الحقيقة وصف الفلسفة المثالية بأنها دين رفيع وإن كانت عارضة الدين عقلانياً على الرغم من انبثاقها وصدورها عنه فكانت رهرة عقيمة على شجرة المعرفة المعطاء ولكنها رهرة فى كل حال.

ولهذا كان طبيعياً أن نسمع اليوم، كما سمعنا بالأمس وكما سنسمع فى الغد، من الغيبىين واللاهوتيين والكهنوتيين والصنميين وأمثالهم من يقول: «مالكم والتصدى لأسرار الكون والروح والفكر والفلسفة، يكفيكم التسليح بالإيمان والحدس الكهنوتى وما إلى ذلك لتجميل حياتكم وتطويرها والحصول على الراحة والطمأنينة، ودعوا القضايا الأخرى التى لا يدركونها إلا الله دون محاولة التصدى لها أو كشف جوانبها وعلاقاتها وفهم ماهيتها التى لا تدرك ولا تكشف عن طريق الفلسفة والمنطق وذلك لأن من تفلسف وتمنطق يكون قد تخطى حدوده وتزندق».

وبعبارة موجزة نرى أن جميع هؤلاء المثاليين واللاهوتيين والكهنوتيين والغيبيين يقولون «بشكل وبآخر وبمسئولية جدية أو كاريكاتورية، ما رفضه محمود أمين العالم حينما ثار على عبارة «بلاش فلسفة» ويّين خطرها على الفكر العربى بوجه خاص والفكر العالمى بوجه عام، مستبدلا إياها، مباشرة وغير مباشرة، بعبارة «بلاش تجهيل» أو «بلاش عبودية» للنص، تأكيدا بأن دعاة «بلاش فلسفة» هؤلاء يقصدون فلسفة معينة ليست هى «فلسفتهم» فى أية حال وإنما الفلسفة التى تساعد على كشف تهافت «فلسفتهم» وضررها البالغ بمشكلة المعرفة.

ولا يقتصر دعاة عبارة «بلاش فلسفة» - مهما كانت الغاية من استعمالها - على من ذكرنا وإنما ينضم إليهم وبالقدر نفسه جميع الاستشماريين والاستغلاليين والاحتكاريين من كل صنف ولون فى جهودهم لإبعاد الناس عن دراسة الفلسفة المادية العلمية وغير العلمية محافظة منهم على أنظمة تفوقهم وسلطتهم وسيطرتهم التى يسعون إلى تخليدها وإبقائها على الدوام فى المجتمع والأفكار، ولهذا نرى الطبقات الاستغلالية من سادة العبيد فى عهد العبودية إلى الإقطاعيين فى عصر الإقطاعية إلى البوراجزيين فى زمن البورجوازية الحرة والاحتكارية يحاربون الفلسفة المادية بكل قواهم وبمختلف الأساليب والطرق المشروعة وغير المشروعة حتى إنهم - وهم القائلون بعجز من يسمونهم «العامة» أو «الكافة» عن الفهم الفلسفى - لا يتورعون عن استخدام بعض الجهالة ضد الفلاسفة الماديين والطبيعيين والعلميين ويمنعون بمختلف الوسائل حرية الفكر وحرية الفلاسفة الماديين لإسكاتهم وإخفات أصواتهم وتطويقهم ومنع سريان أفكارهم وانتشارها حتى لا تتحول هذه الأفكار إلى قوة مادية حينما تعتنقها الشعوب وتتغلغل بين الناس، والأفكار لاتصبح قوة مادية للتطوير والتغيير إلا إذا اعتنقتها الشعوب واستعملتها أداة رئيسة للخلاص من العبودية المعنوية والمادية.

ومن أسلحة هؤلاء الاستشماريين جميعا، وهم يستخدمون كل شئ حتى القتل والمذابح والحروب لخدمة أنظمة العبودية مهما كان شكلها، إنهم لا يقفون موقفا سالباً تعسفياً ضد الفلسفة عامة ولا يرفضون عبارة «بلاش فلسفة» وإنما يقفون هذا الموقف السالب التعسفى ضد الفلسفة المادية. وكأنهم يقولون عمليا «بلاش فلسفة مادية» فيما هم يشجعون ويدعمون الفلسفة المثالية عامة ولا سيما فلسفة الاستغلال والاستثمار وأخطرها بخاصة

الفلسفة الذرائعية أو البراغمية والكهنوتية مما يؤكد وجهة النظر القائلة أن هؤلاء الاستشاريين و«بروفيسوراتهم» الرسميين والعلميين ومنهم التافهون النمليون والعنكبوتيون لا يحاربون كل فلسفة باسم الفلسفة بل يحاربون ويقمعون فلسفة معينة هي تلك التي تشكل الخطر الأكبر على فلسفتهم وعلى مصادرها العامة وينابيعها الأساسية الموجودة كقاعدة في المثالية، ونعني بها - أي الفلسفة التي يحاربها هؤلاء - الفلسفة المادية بجميع مذاهبها ومدارسها وتياراتها المختلفة وحتى المتناقضة والمتباينة، ولعل أبرز أداة يستخدمونها في هذا المجال محاولتهم تجهيل تاريخ الفلسفة بهدف إبعادها عن المجتمع وحصرها في الغيبات والماورائيات وفصلها عن العلم والمنطق الديالكتيكي وربطها بالشعورية والانطباعية والغموض والمنطق الشكلي والسفسطائية السافرة أو المقنعة أو السافرة والمقنعة معا ولكنها المنشقة أساساً من القول التالي لمؤسس السفسطائية بروتاغورس: الإنسان مقياس جميع الأشياء . . وأنت ترى الأشياء كما تراها وأنا أراها كما أراها وأنت وأنا ناس.

فما هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الكلي والجزئي معا باعتبار الفلسفة نظرة عامة شاملة على الكون والمجتمع والفكر حيث الكلي يتضمن الجزئي وهذا في ذاك، فمن الطبيعي أن لا تكون الفلسفة مرتبطة بالكلي فحسب أو بالجزئي فقط، ولهذا قلنا إنها نظرة عامة شاملة على الكون والمجتمع والفكر وفي الوقت نفسه نظرة جزئية على الأشياء في ذاتها والأشياء لذاتها من أجلنا أيضاً، وهذا المنحى الدقيق والسليم للفلسفة ودورها وتأثيرها هو الذي يأخذ به محمود أمين العالم في جميع بحوثه وأطروحاته ومؤلفاته الأدبية والشعرية والفنية والنقدية والفكرية والسياسية والفلسفية بطبيعة الحال، وهو لا يأخذ به نظرياً وأيديولوجياً فحسب وإنما يحاول أيضاً تعميقه وتأكيدَه عن طريق الممارسة والتجربة ونقد الممارسة والتجربة .

ويبدو أن تاريخ الفلسفة أشد تعقيداً من الفلسفة نفسها إذا ما تناولناه على أسس مثالية وغيبية، وإذا ربطناه فقط بتاريخ نشوء الإنسان على أنه كائن مجرد وليس كائن اجتماعي يدخل في علاقات معينة بينه وبين ذاته، وبينه وبين الآخر، وبينه وبين المجتمع الذي يعيش فيه وهو جزء منه، ثم بين مجتمعه والمجتمعات الأخرى المتبدلة والمتغيرة عبر تاريخ الحضارة بالانسجام مع تبدل العلاقات الاجتماعية عند كل اكتشاف علمي جديد تحققه الإنسانية

باستمرار فى الكلى على الرغم من تراجعات ومراوحت فى الجزئى، وذلك بهدف توطيد سيطرتها على الطبيعة ولاسيما بالنسبة إلى العلاقات الاقتصادية المنعكسة على العلاقات الفكرية والروحية ومن ثم انعكاسات هذه على تلك استناداً إلى البنائين التحتى والفوقى حيث تمضى من الواقع إلى الأفكار عنه ثم تمضى من الأفكار عنه إلى الواقع بتجربة أكثر ثراء وغنى باعتبار الشيء أكثر غنى من نظرتنا عنه وإن كانت نظرتنا عنه أكثر عمقا ومعرفة به .

ولعل أبرز مهمة أمام الفلسفة الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما هى الفلسفة؟ ولماذا هى؟ وإلى أين تمضى فى تحركها؟ حتى إذا اعتبرنا الفلسفة نظرة عامة وشاملة على الكون والمجتمع والفكر عرفنا ما هى بوضوح، وإذا أردنا الجواب عن سؤال: لماذا هى قلنا إنها أساساً لمعرفة الشيء فى ذاته، فى تحركه وتماثله، وفى كونه وصيرورته، وفى تعيينه ونفيه إلخ . . أما جوابنا عن السؤال: إلى أين تمضى فى تحركها فلا بد أن يكون ذلك أساساً نحو جعل الشيء الموجود فى ذاته موجوداً من أجلنا ولداتنا أيضاً.

وفى هذا المعنى العام والخاص لاترتبط الفلسفة بالجواب عن «لماذا» الكبرى كما يرى البعض وأن تاريخها يعود إلى وقت طرح الإنسان فيه هذه اللماذا الكبرى (وماذا نفعل باللمذا الوسطى والصغرى وما بينهما) أو يعود كما يقول آخرون إلى بداية نشوء الإنسان أى إلى نحو المليون سنة تقريباً على الرغم من أن كل هذا من علاقات الفلسفة وماهيتها. وإنما يعود - أى تاريخ الفلسفة الحقيقى - إلى بدء نشوء الاجتماع باعتبارها موضوعاً لعلم الاجتماع وليست هى نفسه، وحتى تكون موضوعاً لعلم الاجتماع يفترض أن يكون المجتمع قد نشأ، وحتى ينشأ المجتمع لابد أن تنشأ طبقاته وفئاته معه، وهذا يعنى أن تاريخ نشوء الفلسفة يرجع إلى تاريخ نشوء المجتمع تقريباً، المجتمع بطبقاته وفئاته المتصارعة والموحدة فى آن.

واستناداً إلى كل هذا يمكن إعادة تاريخ الفلسفة على أنها موضوع علم الاجتماع إلى نحو أربعين قرناً على وجه التقريب، ويعود اختلاف المذاهب الفلسفية إختلافاً عنيقاً إلى احتدام الصراع بين طبقات المجتمع وفئاته بالنظر إلى مصالحها فى الدرجة الأولى حيث تصارع الأفكار انعكاساً لا أكثر لتصارع المصالح لأننا، كما قلنا، تمضى من الواقع إلى الأفكار ثم نعود من الأفكار إلى الواقع وفى درجة أعلى وأكثر شمولية وعمقاً.

وأوضح أن كل مذهب فلسفى رئيس فى تاريخ الحضارة يتحدد على مرتكزين فى الصورة العامة هما فى نظرنا:

(أ) أفكار تراث أفكاراً.

(ب) درجة تطور المجتمع وتقدمه مادياً وفكرياً.

وهذا يدلنا إلى أن تاريخ الفلسفة لا يحدد بأن نستبدل بمذهب فلسفى مذهباً آخر، أو بنظرة عامة شاملة نظرة مماثلة، أو نحدده على أساس جغرافى بين شرق وغرب وشمال وجنوب. بل إن تاريخ الفلسفة يُحدد على أساس الصراع المستمر دوماً بين القوى التغييرية والقوى السابقة الذى يطبع المجتمعات فى علاقاتها الداخلية وفى علاقاتها مع المجتمعات الأخرى على امتداد تاريخ هذه المجتمعات جميعاً سواء أكانت على شئ من الحضارة أم على أشياء من البربرية، بمعنى أن المذاهب الفلسفية ليست أكثر من انعكاس لمصالح الطبقات والفئات الاجتماعية المتصارعة والموحدة وتعبير عن هذه المصالح، مرتكزة هذه المذاهب على أنها أفكار تراث أفكاراً وعلى تطور المجتمع معاً، مما حدد ويحدد وسيحدد، فى صورة عامة، ماهية الفلسفة ودورها بالنسبة إلى الطبقات والفئات الاجتماعية، وهو تحديد ودور مرتبطان بنشوء طبقات وفئات جديدة وزوال طبقات وفئات أخرى وفقاً لتطور الإنتاج وعلاقاتها ونشوء طبقات وفئات استثمارية ومستمرة (فتح الميم) كل منها تعتنق مذهباً معيناً يعكس صراع مصالحها المتناقضة بين الاستغلال والاستغلال، بين الاستثمار والاستثمار، بين السيادة والعبودية وهلم جرا.

وليس من باب المصادفة أو الانطباعية أو اللامعرفية أن اعتنق الاستثماريون (كقاعدة) الفلسفة المثالية والكهنوتية والدينية بمذاهبها وتياراتها المختلفة، واعتنق المستثمرون (فتح الميم) كقاعدة أيضاً الفلسفة المادية والطبيعية بمذاهبها وتياراتها المختلفة مع وجود نقاط تلاقٍ أو تماثل بين هذين التيارين المثالى والمادى ولكن فقط حول بعض العلاقات الظاهرية والهامشية وليس حول المشكلات الأساسية فى الأفكار خاصة والممارسة بوجه عام.

وأما المصطلح والانحصار به لمعرفة بدء تاريخ الفلسفة فلا يقودنا إلى الكشف الدقيق والسليم ذلك أن مصطلح الشئ يستنبط بعد وجوده وتطوره وهو انعكاس تقريبي له وليس العكس، إذ لولا وجوده الواقعى لما وجد تعيينه عن طريق التجريد والتعميم واللغة مثلاً، أو

لولا وجوده الفعلى لما وجد المصطلح اللغوى له، ما يعنى أن استنباط فيثاغورس المصطلح وتحديدته وتعيينه إياه حدث وفق فهمه الفلسفة لا وفق الفلسفة ذاتها ولذلك حينما كان يشاهد الألعاب الأولمبية دون أن يسهم عملياً فيها فسئل: ماذا تفعل وأنت لاتشارك فأجاب: أنا أشاهد، أنا أراقب، أنا أتأمل، أنا فيلسوف.. فكأنما الفلسفة عنده مشاهدة ومراقبة وتأمل وتفسير فقط وليست ايضاً ممارسة أو تجربة أو تبديل وتغيير سواء أنهض بها هو أم سواء، وقد اختار المصطلح من كلمة يونانية مركبة هى فيلاسوفيا أى حب المعرفة وحب المعرفة لم يبدأ منذ نشوء المصطلح فى القرن السادس ق.م على يديه لأن الفلسفة نشأت واقعية قبله بوقت طويل كما ذكرنا، وهذا ما حدا بنا إلى إكمال وجهة نظر المجزأ فى قوله أن ما من مذهب رئيسى فى الفلسفة الأوروبية الحديثة يجد جذوره فى الفلسفة الإغريقية بقولنا: وكذلك ما من مذهب رئيسى فى الفلسفة الإغريقية إلا يجد جذوره فى الفلسفة الشرقية وادى النيل، وفينيقيا، وبلاد ما بين النهرين، وفى بلاد فارس والهند والصين) وليست المذاهب الفلسفية وحدها وإنما أيضاً المناهج الفلسفية وأهمها الديالكتيك وحتى الواقعى والمادى منه ولو أنه كان من السذاجة وعدم الدقة على درجة كبيرة بسبب تأخر العلوم نسبياً والانهصار فى الكلى دون الجزئى تقريباً.

ولابد هنا من القول، وهو ما نتلاقى به مع محمود أمين العام فى مجمل نظرتة الفكرية والفلسفية، إن الفلسفة إذ تعبر عن مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة تملك النظرة الأكثر شمولاً عن العالم والكائن، وعن علاقة الإنسان بالكلى والجزئى، باحثة فى الوجود من زاوية قوانينه العامة وسننه وتناقضاته ووحدته التى تظهر من خلال تنوع الأشياء والظواهر والموجودات وما يحيط بالإنسان متأثراً به ومؤثراً فيه، وعندما كانت العلوم ضعيفة فى الماضى ومتدنية المستوى عما هى عليه اليوم كانت الفلسفة تدرس المسائل العلمية التى صارت فى الوقت الحاضر موضوعات تختص بالعلوم التجريبية أو التشخيصية، فالفيلسوف القديم للمثال كان الطبيب والعالم الرياضى والفلكى والاختصاصى فى الأمور الزراعية والصناعية وغيرها وغيرها، وروى أن طاليس مثلاً الذى كان عالماً فلكياً فوقع فى بئر أو حفرة عميقة عندما كان منهمكاً فى النظر إلى الفضاء يرصد النجوم والأجرام السماوية، ولكن هذه القاعدة لم تكن شاملة جميع الفلاسفة إذ وجد فلاسفة شعراء وشعراء فلاسفة وآخرون نظريون بعيدون عن المجتمع العملى اليومى حتى انتقدهم سقراط معمماً

انتقاده دون حق بقوله إن الفيلسوف يجهل جهلاً تاماً ما يعمل جاره، وهو لا يجعل ما يعمله فقط بل يكاد لا يعرف ما إذا كان هذا الجار إنساناً أو حيواناً، وقيل عن طاليس إنه تنبأ كفلكى بإنتاج جيد للزيتون في الموسم المقبل، فعمد إلى استئجار جميع معاصر الزيت ببدل بخس، ولما حان موسم القطف أقبل أصحاب شجر الزيتون دفعةً واحدةً على المعاصر فأجرها كما يشاء وجنى مالاً كثيراً على عادة آبائه وأجداده الفينيقيين، يقول أرسطو: وكذا أثبت طاليس كيف يمكن للفلاسفة أن يغتنوا بسهولة ولكن مطامعهم من نوع آخر.

ويقصد أرسطو، كما هو واضح، أن مطامع الفلاسفة البحث عن الحقيقة واكتشاف الشيء في ذاته من جميع علاقاته السالبة والموجبة وليس جمع المال والمتاجرة والاحتكار، ولعل هذه الحادثة، إذا صحت، تشكل دليلاً على أصل طاليس الفينيقي حيث اشتهر الفينيقيون بالتجارة وجمع المال بأساليب مبتكرة لا تخلو من المغامرة والاحتكار، كما أنها دليل أيضاً على عدم صحة النقد الذى وجهه سقراط إليهم - وإن صح على بعضهم - من أنهم لا يعرفون هل جيرانهم بهائم أو بشر هذا إذا عرفوا أن لهم جيراناً، كما أنهم لا يعرفون أين تقع محكمة المدينة التى كانت تؤلف دولة كاملة، وربما قصد من نقده دفع الفلاسفة إلى الاهتمام بالشئون الحياتية والنفعية على الأرض قبل اهتمامهم بالماراثيات وما فى السماء من أجرام ألّهت أو ألّهة تخيلها البشر دون أن يتمكنوا من منحها صفات معينة غير ما عرفوه واكتشفوه على الأرض من الأشياء وصفاتها مع بعض التحوير والكثير من التخيل والميثولوجيا المعبرة فى معظمها عن واقع مشوه أو صفات مضخمة أو قدرات فائقة غير معروفة تتحكم بقوانين الكون والوجود والطبيعة والبشر كما تشاء فاصلين بتعسفية ظاهرة بين الأسباب والنتائج وبين العلل والمعلولات حتى اعتبروا وحدة الوجود فيما يتخيلونه من خرافات وأساطير وأرواح وليست قائمة - أى وحدة الوجود - فى واقعته وماديته، وذهب بعض الفلاسفة المعاصرين عن حق وعقلانية إلى اعتبار المذاهب والتيارات المثالية على اختلافها ذات تربة مادية وجذور عرفانية ولكنها زهرة عقيمة على شجرة حية هى شجرة المعرفة الإنسانية الحقيقية والمثمرة والموضوعية والمادية على نحو أساسى.

ونحن لا نجانب الحقيقة إذا قلنا إن خاصية الفلسفة التى تطبع نتاج محمود أمين العالم ومؤلفاته الأدبية والنقدية والفنية والاجتماعية والسياسية والقومية إلخ.. إلخ هى تلك

الخاصية الخاضعة للمقولة التالية: المثالية بأنواعها رهرة عقيمة نبتت على شجرة المعرفة الإنسانية المثمرة الكلية الجبروت كما يقول لينين.

ويدلنا تطور الفلسفة وحدودها، بعد اتساع العلوم إلى درجة مذهلة، على أن الفيلسوف عاجز عن أى يكون اختصاصيا فى جميع العلوم تقريرا كما فى السابق لتعذر الإحاطة بمحيطها الكلى الجبروت ولكنه فى الوقت نفسه مضطر إلى أن يعتمد ويستند إليها من أجل البرهنة على صحة ما يورده فى نظراته الشاملة عن الكون والمجتمع والفكر، ومن أجل دعم مذهبه وتأكيد آرائه ونظراته فيها، وقد نهض محمود أمين العالم بهذه المهمة حتى الآن خير قيام، فكانت ثقافته الموسوعية، نظريا وعمليا، سببا فى تأكيد «أن وراء كل مفكر، بل وراء كل إنسان، تكمن رؤية شاملة أى تكمن فلسفة ما» نقول هذا وإن رأينا فى بعض آرائه يكرس أدباء معاصرين وكتّاباً محدثين على أنهم فلاسفة مرموقون من غير استحقاق كاف ودون وجود أسباب حقيقية تبرر ذلك حتى ولو وجدت عندهم بحوث أدبية وفكرية كافية لأعتبارهم أدباء، وأدباء كبارا فى الواقع، لأنه يعدّ الفيلسوف هو القادر على بلورة رؤيته أو خبرته الحية والمعرفية بلورة نظرية كنسق فكرى متكامل، ولو أن هذه النظرة أو الرؤية مستمدة من سواء أو محاكاة من رأسه بالانقطاع عن الواقع والمادى.

وإذا سلمنا بوجهة النظر القائلة إن الفلسفة ظهرت مع قيام المجتمع الطبقي والفتوى وانقسام العمل إلى عقلى ويدوى وتطور العلوم نسبياً وبدء النظر فى ماهية الكون والمجتمع والفكر فى الكلى والجزئى وأن الفلسفة تاليا ليست فقط أداة لمعرفة الواقع بل هى كذلك تعبير عن علاقة البشر بالواقع والمجتمع عما يجعلها تتحدد بالمصالح المادية لطبقات المجتمع وتظهر كشكل من أشكال الأيديولوجية. . نقول إذا سلمنا بكل ذلك صرنا مضطرين إلى التسليم بحزبية الفلسفة حتى ولو لم تكن المصالح الحقيقية للطبقات والفئات واضحة لدى الفلاسفة أنفسهم.

وعندما نقول بحزبية الفلسفة فلا مفر لنا من الإقرار بأن الفلسفة المادية عبرت عن أفكار الفئات التقدمية فى المجتمع، ثم أخذت الفلسفة فى صورة عامة تعبر وبوضوح عن أفكار الطبقات والفئات الاجتماعية المتصارعة والموجودة فى وحدة أيضا حيث بدأت تحل رويداً رويداً مكان الدين الذى تلاقت معه وعارضته فى الوقت نفسه فى صياغة مفهوم عن

العالم لا يستند إلى الميثولوجيا والأسطورة ولا يكون مشوها إلى هذا الحد أو ذاك، وهى فى التقائها مع الدين ومعارضتها إياه فى الوقت نفسه طرحت أجوبتها عن جميع القضايا التى أجاب عنها الدين بصورة غير كافية مثل: ما الكون؟ بم تفسر الحركة؟ بماذا تفسر التغيرات الدائمة التى يشاهدها الإنسان؟... إلخ.. وكانت هذه الأجوبة ناهضة على لغة الأفكار والعقل وليست على لغة الشعور الإيماني الذى هو مزيج من الواقع والخرافة والتسليم بالنهاى المغلق حتى ولو وئدت الأفكار والعقول ودفت فى أضرحة العقم والجمود.

إلا أن الفلسفة المثالية، بجميع مذاهبها وتياراتها وعلى الرغم من الخطوات العامة والواحدة تقريبا بينها وبين الدين، ليست شيئا واحداً مع الدين لأسباب عدة لعل أبرزها أنها تفسر الوجود بلغة الأفكار والعقل والدين يفسر الوجود بلغة الإيمان والتسليم ولذلك ليس من المصادفة فى شيء أن الكثيرين من الفلاسفة ولاسيما الماديين منهم حددوا الفلسفة المثالية بأنها دين ولكنه دين من طراز ورفيع وخصوصا لجهة حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة حول أولوية الكائن أو الفكر، المادة أو الروح.

وهنا لابد لنا من العودة قليلاً إلى مفهوم «الشيء فى ذاته» وقد أعتمد محمود أمين العالم المفهوم الذى يختلف جذريا عما عند أفلاطون وكانط وسائر المثاليين على اختلافهم ويتفق مع وجهة نظر الماديين الديالكتيكيين فى تحديد مفهومه وماهيته وقد استغله أفضل استغلال فى بحوثه الفكرية والأدبية ولاسيما دعوته إلى الحدائنة عامة (بما فيها الحدائنة الفلسفية) وفى تقويمه معرفية (فلسفة) ابن خلدون فى «مقدمته» على سبيل المثال.

ولمناسبة الحديث عن ابن خلدون وأهميته الفلسفية تذكر أن مكسيم غوركى كتب رسالة مؤرخة فى ٢١ ايلول من العام ١٩١٢ إلى المفكر الروسى ف.أ. انوتشين جاء فيها كما ذكر كتاب «لينين وغوركى - رسائل وذكريات ووثائق» صفحة ٢٣٠ و ٤٠١ طبعة موسكو، ما يلى: «تخبرنا أن ابن خلدون فى القرن الرابع عشر كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج. أحدث هذا الخبر وقعاً شديداً، وقد أهتم به صديق الطرفين (القصد لينين) اهتماما خاصة وكتب اذوتشين ما يلى «لقد اهتم فلاديمير ايليتش اهتماماً قوياً بمؤلف الفيلسوف العربى ابن خلدون (المقدمة) الذى يتناول دور العوامل الاقتصادية وكان لينين يتساءل: «ترى أليس فى الشرق من أمثال هذا الفيلسوف آخرين أيضاً؟».

ونعود إلى مصطلح «الشيء فى ذاته» فنقول إنه يعنى فى اليونانية ذلك الذى يتم تصوره أو التفكير فيه ويدل على الجوهر الذى لا يمكن تصوره من دون العقل، وقد استخدمه أفلاطون فى محاوره تيمائوس وفهمه على أنه يعنى الواقع كما يوجد فى ذاته، ويعنى أيضا كموضوع للمعرفة التأملية وليس أكثر، أما كانط فقد تناوله من جانبين فهو فى مؤلفه «نقد العقل الخالص» مفهوم سلبى لا يشكل أكثر من موضوع للعقل وللحدس العقلى وفى مؤلفه «نقد العقل العملى» يشير إلى إمكان وجود مفهوم ايجابى له كموضوع للحدس اللا حسى، مما يدل فى هذا المعنى على أن الإنسان عاجز عن بلوغه ومعرفة بوصف التأمل عند كانط يمتنع أن يكون حسياً لأننا منشغلون فحسب بالظاهر الذى هو بعيد تماماً عن الشيء فى ذاته، كما يعنى عنده أيضا الماهيات «المافوق» نطاق الطبيعة والتى هى غير قابلة للمعرفة وليست فى متناول التجربة مثل الله والحرية الخ. . . ويبين لينين فى مؤلفه «المادية والمذهب النقدى التجريبي» محدداً الاختلاف الأساسى بين الماديين والمثاليين حول «الشيء فى ذاته» أنه عند كانط «تجريد بدون واقع» وأما عند فوريباخ فهو «التجريد مع الواقع» أى أنه العالم الموجود خارجاً عنا والذى تمكن معرفته وهو لا يختلف عن «الظاهرة» من جهة امتناع وضع حدود فاصلة وتعسفية بين المظهر والجوهر حيث لا يتم إدراك الجوهر إلا من خلال الظاهرة وعبرها والانطلاق منها أولاً.

وفى ضوء هذا المفهوم طرح محمود أمين العالم إشكالية الحدائث فى الفكر العربى المعاصر التى يعتبرها على الرغم من بعض السلبيات عند بعض المفكرين «حقيقة واقعة بل ضرورة موضوعية فى حياة الإنسان وفى تاريخه كله حتى فى تلك المرحلة التى لم يكن واعياً فيها بمفهوم الحدائث» بمعنى أنها عنده حركة والحركة تكون تقدماً إلى الأمام ورجوعاً إلى الوراء ومراوحة فى المكان إلا أنها - فى الصورة العامة - تنطلق إلى الأمام ولكن ليس وفق خط مستقيم مثل أوتوستراد أو بولفار لاتعرجات فيه ولا مستديرات ولا انخفضات ولا مرتفعات الخ. . . وإنما تنطلق بشكل لولبى اسبيرالى كما مر بنا حيث يمكن أن نأخذ منها خطأ صغيراً ونجعلها مستقيماً أو صاعداً أو هابطاً مما يفسر جنوح بعض المفكرين إلى فهم الحدائث سلفية أو أصولية جامدة وغير متطورة ولها محطة نهائية ومغلقة فيما هى عند محمود أمين العالم «ليست نقطة بداية ثابتة وليست محطة وصول وليست حالة مطلقة

نهائية بل هي محطة انطلاق دائم، وهي سيرورة متصلة. إنها مفهوم نابع من واقع اجتماعي وإنساني متغير أبداً.

وعلى أساس هذا المفهوم الفلسفي الديالكتيكي يبحث في التيارات الحداثية في الفكر العربي، بإيجابياتها وسلبياتها، مثل الحداثة الليبرالية والحداثة القومية والحداثة الثقافية ليصل إلى ضرورة الحداثة التي تتحقق بها إمكانية خروج بلادنا العربية من واقعها المتهاافت حسب مفهومه لهذه الحداثة لأنها «الفعل الثوري الناهض بالعلم والعقلانية وروح النقد، وهي الفعل الثوري النابض بالحركة الديمقراطية الشعبية المنظمة التي لا يتوقف أبداً عن التجدد والإبداع» حيث نفهم طرحه إشكالية الحداثة، فلسفياً، مع إدانته بعمق وقساوة أحياناً، جمود الكثيرين ممن يتسترون بستار الحداثة على اختلاف تياراتهم ومذاهبهم ومناهجهم الفكرية لتكريس السكونية واعتبار الحركة جزءاً منها وحالة لها وليس العكس، سواء أكان ذلك وفق الطريقة النمالية أم العنكبوتية بعيداً عن الطريقة النحلية، وعلى أساس المثالية المكونة خاصيتها من كل ما يحوله إلى دين رفيع أو إلى إيمانية كهنوتية جامدة ومغلقة ونهائية لا مكان للواقعية وللعقل فيها إلا بحدود ضيقة لا تتجاوز الحلقات الهامشية هذا إذا تجاوزتها وعلى أساس الفصل التعسفي بين جوهر الأشياء الواقعية ومظاهرها مع أن الجوهر لا يتم إدراكه إلا عبر الظاهرة ومن خلالها.

وهو لهذا رأى في ابن خلدون أنه «إنما هو الفكرى في المقدمة، وإن يكن امتداداً للفكر الإسلامى عامة، وللغة الإسلامى خاصة في تطبيقه الحى على مجال التاريخ الاجتماعى، فإنه يعدّ قطعة إستومولوجية (معرفية) معه، وذلك لأنه كان امتداداً خلافاً له في إطار عصره الخاص «ونزيد نحن قائلين أن آراء ابن خلدون تُعدّ امتداداً خلافاً للإنجازات الفكرية المادية في إطار عصرنا أيضاً حيث إنها أسهمت في صياغة المادية التاريخية دونما قصد، والتي هي جزء لا يتجزأ من المادية الديالكتيكية حتى وصف محمود أمين العالم فكر ابن خلدون بأنه «فكر عقلانى تجريبى مادى متوافق مع معطيات فكره الدينى وثقافته الفقهية» وقد ذكرنا في مؤلفنا «فلسفة الحركة الوطنية التحريرية» وجهة مفكرى المادية التاريخية وفلاسفتها في ابن خلدون من دراساتهم له وذكرنا رأى لينين الصريح فيه - كما مر بنا - واهتمامه بأرائه في هذا الشأن.

ولعلنا فى تناول هذه المسألة طرحنا جزءاً مهماً وأساسياً فى مفهوم محمود العالم حول الحدائث الواقعية وكيف ينبغى أن تكون لان ابن خلدون ليس الوحيد قبله وبعده من أسهموا إلى هذا الحد وذلك فى صياغة المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية وإغنائهما وهما المعتبرتان قطعة واحدة مترابطة كالصوان والتي مرغهما الكثيرون من مدعى حملة لوائهما فى الحول فكان ما نرى ونشهد عند كتابة هذه السطور من إفلاس هؤلاء إفلاساً تاماً تقريباً وتحويلهم النظرية بجهلهم وضعفهم وتفاهتهم إلى نوع من الدين فيما تبدو النظرية حتى الآن أفضل نظرية معرفية شرط أن تكون مرشداً عرفانياً وعلمياً متطوراً لا صياغة نهائية لها حيث تُعد كصناديق الفاكهة أو تواييت الموتى يقف أمامها الدوغمائيون مفسرين سطحيين ومرتعدين من الإقدام على تغييرها وتبديلها مع التمسك الدقيق بحقيقتها العامة والانسجام مع الواقع، وكأما هى فى نظر هؤلاء الدوغمائيين تملك محطة أخيرة تقف عندها ولا تتجاوزها فى قليل أو كثير.

وليس من المصادفة فى شيء أننا أبدينا وجهة نظرنا فى ذلك، وهو ما يوافقنا عليه محمود أمين العالم ونوافقه نحن، فى مؤلفنا «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» ص ٣٩ الصادر أواخر الستينيات حيث قلنا إن هؤلاء الماركسيين المفلسين من أعلى الهرم إلى أدناه لا يجعلون «خريطتهم» الجاهزة هى المتوافقة مع الواقع الموضوعى المادى بل يجعلون الواقع الموضوعى المادى هو المتوافق مع «خريطتهم» الجاهزة، وأضافنا: «من الأسباب التى جعلت الماركسية توقف الهيغلية على رجليها بدل رأسها قول الهيغلية بأن العالم يجب أن يتوافق معها وإلا فليذهب إلى الجحيم، وما صح على الهيغلية فى هذا الجانب يصح على الاشتراكيين الذين يتصرفون وكأنهم يقولون إذا لم يتوافق واقع العالم العربى مع «خريطتنا» الجاهزة فليذهب إلى الجحيم، ونحن نرى ونلمس بوضوح من الذى سيذهب إلى الجحيم إذا ما ظلت «الخريطة» الجاهزة الاشتراكية مستمرة فى إخضاع واقعنا لها بدل أن تخضعها ويعنف إلى واقعنا الموضوعى المادى»، كما أننا لم نتأخر، استناداً إلى الماركسية اللينينية نفسها، عن نفى مقولة لينين الذاهبة إلى أن التناحر يزول فى الاشتراكية والتناقض يبقى واستبدالها بالمقولة الآتية: إن التناحر يزول فى الشيوعية والتناقض يبقى، وذلك بالتوافق مع الواقع الموضوعى المادى الذى شهد صراعاً تناحرياً بين البلدان الاشتراكية عندما صاغ نظريته

هذه، وما حدث فى هذا المجال من تناقض تناحرى بين الاشتراكيين دفعنا إلى وضع مؤلف خاص عنوانه «بين موسكو وبكين، يا عمال العالم تفرقوا» لأن الواقع أعلن عن ذاته بذاته فى هذه المرحلة التاريخية الحاسمة ففرق العمال وفتقت القوى التغييرية وتحاربوا وتحاربت بدل أن يتوحدوا وتتوحد، وكان ذلك من الأسباب الرئيسة لتفكك الاتحاد السوفياتى ومعظم البلدان الاشتراكية فى العالم بعدما ساد فيها وفى الأحزاب الأخرى جميعها العداء والتناحر وشوفينية الدولة الكبرى وتبعية هذه الأحزاب للدولتين الأساسيتين فى ما سعى بالمتظومة الاشتراكية بدل تبعيتها للماركسية اللينينية غير الدوغماتية وغير المعلبة.

وهذا ما جعلنا أيضاً نطرح فى علاقاتنا مع البلدان الاشتراكية شعار الآتى وذلك فى منتصف الستينيات: انتقاد دون عداء وتأيد دون تبعيه، مما أدى، يومئذ، إلى معاداة التبعين الجامدين لنا واستقالتنا مع الكثيرين من التنظيم المرتهن ليس إلى هذه الدولة «الاشتراكية» أو تلك ولكن إلى مخابرات هذه الدولة أو تلك مما يدخل فى نطاق الأخطاء أو الجرائم بحق الأمية السليمة والقومية أو الوطنية الأصيلة.

وهكذا نرى أن من مجمل أثار محمود أمين العالم الفكرية والفلسفية والنقدية والأدبية والثقافية بوجه عام يتضح لنا على الرغم من كل شئ أنه انتهج هذا الخط السليم وقام بتدعيمه فاستحق منا ومن «الحقيقة الحقيقية» التنويه والإشادة إلى جانب الألف من المناضلين العرب، وهو النهج الذى بات غالباً ومسيطرأ تقريباً فى الحركة التغييرية على النطاقين الأسمى والقومى والسلى نأمل عن طريقه الخلاص من أزمة الاشتراكية الراهنة التى سببت نشوء ما يسمى النظام العالمى الجديد الذى عاد بنا عقوداً إلى الوراء، متوقعين بعد هذه الصحوه الأمية والقومية الشاملة نظرياً وعملياً خلاص الاشتراكية على أساس خطوتين إلى الأمام خطوة إلى الوراء بدل خطوتين إلى الوراء خطوة إلى الأمام كما كان الأمر بالنسبة إلى التجربة المسماة اشتراكية التى تفككت تماماً وكادت تنهار نهائياً لولا قوة الفلسفة المادية الديكالكتيكية والمادية التاريخية ورسوخ دعائمها وواقعيتها بوصفها مرشداً للعمل وليست بمثابة دين رفيع أو وضع، منهين دراستنا الموجزة هذه بتحية محمود أمين العالم وجميع الاشتراكيين الأصليين لا الدوغماتيين ولا الصنميين فى الوطن العربى والعالم.

نقول ذلك ونحن على ثقة تامة بأن خطهم هو الخط السليم الذى لا بد أن ينتصر آخر

المطاف على الرغم من كل شيء ومهما جابه من صعاب وآلام ودموع ودماء ومؤامرات وتراجعات وتيارات شوفينية وكوسموبوليتية لا عد لها ولا حصر، لأن الحياة على قول الأستاذ العالم في مؤلفه «مفاهيم وقضايا إشكالية» صفحة ٢٢٠ و ٢٢١ هي «مصدر النظرية نفسها، وهي مقياس صحتها وخطئها، ومصدر تصحيح لمساراتها التطبيقية، ومصدر تطويرها إلى غير حد» وهو نفسه ما ذكرناه في مؤلفنا «فلسفة الحركة الوطنية التحررية» صفحة ٢٤١ الصادر في الستينيات من ضرورة التصدى لمعطيات أمن بها الاشتراكيون «وثبت خطأها كي يعترفوا بذلك صراحة وينطلقوا من معطيات متوافقة مع الواقع بدلاً من الدوران حول المسائل المطروحة والوقوع في التناقض السافر وارتداء ما قدم ورث من الثياب على أنه عصري وجديد، هذا إذا كانوا يريدون بالفعل إحداث الانعطاف الذي يكثر من الحديث عنه، ولا يقومون بدور مخطط لتحقيقه مما يجعل النظرية الكلية الجبروت أداة تبرير للأخطاء لا وسيلة تغيير للواقع، أى وسيلة اتباع لا إبداع، مكتفين الآن بقول لينين في مقدمة الطبعة الأولى ١٩٠٨ لمؤلفه الفلسفى «المادية والمذهب النقدى التجريبي» صفحة ١٣ «لو أن فلاسفتنا لم يتحدثوا باسم الماركسية بل باسم بعض الماركسيين «الباحثين» لكانوا أبدوا مزيداً من الاحترام لأنفسهم وللماركسية على السواء، أما فيما يخصنى فأنا أيضاً «باحث» فى الفلسفة وأعنى بذلك أنى وضعت نصب عيني . . مهمة العثور على ما أدخل أولئك الذين يصورون بصورة الماركسية شيئاً مضطرباً ومشوش ورجعياً الى حد لا يصدق».

محمود العالم عقل فعال في عقول منضلة (*)

د. محمود إسماعيل (*)

يحفزني تقديم هذه الدراسة المتواضعة اهتمامي بتتبع ما يكتب الأستاذ العالم في حقل التراث العربي الإسلامي وتناوله بالدرس والنقد؛ فيما يدخل في حقل «نقد النقد»؛ فضلاً عن تتبع مسيرة هذا الفكر سواء في تجلياته المعاصرة أم في تناول الباحثين والدارسين لتلك التجليات بما يكشف عن طبيعة «التفكير» التي هي في نظر العالم - وفي نظري أيضاً - باعتباري أحد تلامذته انعكاس للواقع العربي المعاصر بإيجائياته وسلبياته.

لقد سبق وتناولنا خريطة الفكر العربي المعاصر كما رسمها أستاذنا في كتابه «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر» والذي يؤرخ لهذا الفكر خلال عقدى السبعينيات وحتى منتصف الثمانينيات. لذلك نرى أن كتابه الأخير الذي نحن بصدده بمثابة رصد نقدي لهذا الفكر خلال العقد التالي؛ من خلال تناول أهم الكتابات التي صدرت حتى منتصف التسعينيات بالدرس والتقويم.

ونحن في غنى عن بيان مآثر الأستاذ العالم المفكر الموسوعي والناقد الألعى والمبدع والمناضل الذي يجمع في شخصه بين سمات العالم والمفكر والمصلح الاجتماعي والفنان،

(*) يحمد للجمعية الفلسفية المصرية عقد ندوة احتفالية لتكريم الفكر المرموق الأستاذ محمود أمين العالم بمناسبة بلوغه العالم الخامس والسبعين.. وسعدني المشاركة في أعمال الندوة بتقديم هذه الدراسة النقدية عن آخر ما كتب الأستاذ، وهو كتابه المهم «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية» الذي صدر عن «دار المستقبل العربي» عام ١٩٩٦. عنوان الدراسة في الأصل محمود العالم: عقل فعال في عقول منضلة، عرض ونقد لكتابه: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية.

(**) أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة عين شمس.

والذى نذر عمره المديد فى تبني رسالة التنوير، والذى أهله «الحكمة» الناجمة عن الثراء المعرفى والوعى برسالته ليقول القول الفصل فيما اختلفت فيه أو أشكل فهمه، مكتسباً لذلك - وبحق - مشروعية الحكم، مكتسباً فى الوقت نفسه مكانة «القاضى» النزيه والأمين الذى لاتأخذه فى الحق و الحقيقة لومة لائم.

نحن فى غنى أيضاً عن التعريف بكتاباته الغزيرة والثرية المتعددة والمتنوعة التى بلغت ما يزيد على عشرين كتاباً، فضلاً عن دراساته ومقالاته ومتابعاته ومشاركاته فى الندوات والمؤتمرات واللقاءات الفكرية والأدبية على المستوى القومى، فضلاً عن تاريخ طويل ومشرف فى مجال العمل السياسى التقدمى على صعيد الوطن والأمة والعالم؛ تأسيساً على قناعة «بهيومانية» التطوير «وكونية» النضال من أجل التقدم.

من خلال متابعة لجهود الرجل فى تلك المجالات، وفهم ووعى بحقيقة «رسالته»، يمكن الحديث عن «قاسم مشترك» فيما ألمحز من كتابات تتميز بسمات وقسمات ثابتة ومحددة؛ نوجزها على النحو التالى:

أولاً: الموسوعية

تشهد كتابات الأستاذ العالم على ثقافة تكاملية متعددة الجوانب؛ تأسيساً على نظرة ثابتة مؤداها «وحدة المعرفة»؛ فالجزأ لايفهم إلا فى إطار الكل؛ ومن ثم تغدو «الشمولية» خصيصة يتميز بها مفكرنا. على الرغم من همومه المتشعبة وانشغاله بالعمل السياسى، وما جره عليه من محن الاضطهاد والسجن والهجرة خارج الوطن، لم يتقاعس عن محاولة الإحاطة الموسوعية بسائر المعارف السياسية والتاريخية والتراثية فضلاً عن إلماماته فى مجال الأدب نقداً وإبداعاً.. وإذ آمن بإنسانية المعرفة: فقد انفتح على الفكر الإنسانى قديماً وحديثاً. وبرع فى فهم نظرياته ومناهجه ومنطقاته وغاياته. ناهيك عن احتفاله بالإبداعات الإنسانية الجمالية جامعاً بين تكاملية العقل والذوق فى آن؛ انطلاقاً من إيمان بوحدة الغاية والهدف، وقناعة بأنهما معا نتاج واقع «دينامى» متغير.

وما يلفت النظر فى هذا الصدد، هو انفراد الأستاذ العالم بسمة العالم المدقق المتخصص فى كل المجالات المعرفية التى طرقها. لقد أهله ثقافته الموسوعية للفهم الواعى

بما يثار من قضايا فى سائر أوجه المعرفة، وينعكس هذا الفهم على تعبيرة السلس والواضح والمنساب فيما يكتب. كانت هذه الموسوعية أيضا وراء ما تميزت به كتاباته من الوضوح والإقناع، فضلا عن شفافية حدسية وحضور ذهن، وذاكرة مسعفة تنتظم الأفكار فى أنساق منتظمة ومنظومات متسقة يجرى التعبير عنها فى لغة شفافة سلسلة تجمع بين التحديد والصرامة العلمية القاطعة وبين الأسلوب الأدبى الرصين. تلك جميعا وغيرها كثير- سمات تميز مفكرنا وتزين فكره بخصوصية نادرة قل أن توافرت لغيره.

ثانياً: الطابع النقدي

يغلب النقد بمفهومه العلمى على كتابات الأستاذ العالم. النقد بمعناه الموضوعى فى إجلاء وإنارة وتفسير العمل المنقود، بغية فتح الطريق للمزيد من العطاء المرشد للكتاب والمبدعين. ولاغرو، فقد أفادته ثقافته الموسوعية فى تخليق نزعة خلقية غاية فى الدمائية تنعكس على كتاباته النقدية. على الرغم من كثرتها وتعددتها لم يتجاوز الأستاذ العالم - ولو مرة واحدة - آداب الحوار وضوابطه على الرغم من تطاول الكثيرين. فسمه التسامح «المسيحي» تسكن كل ما يفوه به فوه وقلمه وروح «الحكمة» المكتسبة من موسوعية وعمق ثقافته تكون كل كتاباته، تأسيسا على قناعة بأن اختلاف الرأى ناجم حتما عن قصور معرفى يمكن تداركه، وبأن «المراهقة» الفكرية عند الخصوم يمكن تجاوزها بمزيد من الاستنارة، وفتح أبواب جديدة للدرس والبحث، وتصحيح للأخطاء الناجمة أصلاً عن قصور فى المنهج أو سوء فهم للنظريات. لذلك ركز الأستاذ العالم كثيرا فى كتاباته على هذين الجانبين؛ فكثيرا ما أولى توضيح المفاهيم وضبط المصطلحات اهتماما كبيرا. وفى ذلك لايحول على العظات النظرية قدر اهتمامه بالجانب التطبيقي؛ فتأتى تنبيهاته وتنويعاته فى ثنايا ما يكتب بعيدا عن نزعات الاستعلاء «واستعراض العضلات» ونفى الآخر. . إلخ مما نلاحظه فى جل الكتابات النقدية المعاصرة.

النقد عند الأستاذ العالم أداة للتطوير والبناء والتصحيح والتنوير وفتح آفاق جديدة ومستوى أرقى للطرح والدرس. وفى الوقت نفسه فرصة لعرض أفكاره التى لم يفه مرة بأنها تحمل الحقيقة النهائية واليقين القاطع. كذا هو فى نظره أسلوب راق لتعرية الأخطاء من خلال حوار مع الآخر، بله الآخرين والأخذ بأيديهم نحو المزيد من العطاء، ولا غرو؛

فقد أولى الكتاب والمبدعين الشباب اهتماماً كبيراً، فیتابع إنجازاتهم بمزيد من الشغف والتشجيع فى آن، فهو یرحب بكل ما هو جدید، ویرحس على درسه وفحصه یقف على مقوماته ومكوناته ویرصد أسسه فى حركة الواقع محللاً ومفسراً وموجهاً فى آن؛ فى تواضع جم وود نبیل.

ثالثاً: السجالية

السجالية سمة عامة تغلب على كتابات الأستاذ العالم؛ لا لشيء إلا لأن جل هذه الكتابات إما مبشرة بفكر جدید یزعزع أركان الفكر السائد أو لأنها نقد وتقیوم لإنجازات حقبة معينة من الزمن لثلة من ألمع الكتاب. وعلى ذلك یمكن الحكم على كتابات الأستاذ العالم جملة بأنها سلسلة متصلة من «المعارك الفكرية» وسجالات مع أصحاب الرؤى الكلاسیكية أو مع البشیرین بالمناهج والنظریات الوافدة وتطبيقاتها على الفكر والأدب.

وتنهض السجالية دليلاً على أن الحوار إذا ما روعیت ضوابطه وجرى الالتزام بأدابه؛ لا بد وأن یسفر عن ایجابیات. واعتماده عند الأستاذ العالم لا یخلو من مغزى عن قناعته بانفتاح الفكر وتعدد روافده، وأن الطريق إلى الحقيقة والیقین دوماً مفتوح لمن یطرقه مزوداً بسلاح المنهجية العلمیة، وأن الفكر أیا كانت مصادره، ومهما كان غشاً أو ثمیناً؛ فبالحوار وحده یمكن التمییز بین الأضداد؛ تأسيساً على قاعدة مؤداها «بضدها تتمیز الأشياء».

لذلك لم یدخر الأستاذ العالم وسعاً طوال عمره الفكرى المديد فى متابعة صیوررة الفكر العربى والتفكير العربى، ونقد إنجازاته وفق منهج قوامه التركيز على «تاریخية» الفكر؛ أى متابعة جدله مع الواقع الاجتماعى السائد بما یعطیه القدرة على التعلیل والتفسیر والتنظیر هذا فضلاً عما یسفر عنه هذا النقد تلقائياً من تأریخ موثق للفكر والواقع فى آن.

الأهم من ذلك؛ توظیف هذا التأریخ الموثق فى خدمة الرسالة التى تبناها الأستاذ العالم، وهى تعریة القوى المعوقة للتقدم عن طریق فضح فكرها التلفیقى والتبریرى، واختطاط طرق ممهدة للفكر العلمى النضالى التقدیمى.

ولاغرو؛ فجبهوده المحمودة فى هذا الصدد لم تضع هباء؛ فكان على رأس جیل من الرواد اختط للفكر والأدب - بله السیاسة خطاباً ممیزاً یتخذ من «الكلمة» سلاحاً للدفاع عن

قيم الحق والعدل والحرية، وجماليات الالتزام بهذه القيم وتطويرها في مجال الإبداع. ألم ينجح من خلال مساجلاته في تعرية الكثير من الفلسفات التبريرية الذرائعية؟ ألم يوفق في اختطاط مسار لم يكن مطروقا في النقد الأدبي والفني؟

لطالما نذر الأستاذ العالم - ولا يزال - عمره لخدمة قضايا الوطن والأمة بقلمه وفكره الثاقب والثرى بالقيم الإنسانية النبيلة، ولطالما تعرض للمحن من جراء ذلك دون أن تلن له قناة إقتناعا منه بأن الفساد في الكون عابر، وأن الحق والحقيقة سيأخذان يوما طريقهما للتحقق؟ وهو أمر يشي بنزعة تفاؤلية حتى في فترات اليأس والقنوط تفرد بها هو ومن على شاكلته من أصحاب الرسائل عبر التاريخ.

رابعاً: التفاؤلية

لعل ما سبق يقودنا إلى خصيصة مهمة تتميز بها كتابات الأستاذ العالم وهي البوح بتفاؤل لا يؤسس على نزعة عاطفية أو أخلاقية؛ بقدر ما يرد إلى حقائق العلم الموضوعية.. إذ ليس هناك من يشاطح في مصداقية قوانين الحركة والتغيير والضرورة وما يؤدي إليه التراكم الكلي إلى تغير كفي. وهي قوانين استوعبها الأستاذ العالم ووقف على تأثيراتها من خلال استيعابه للتاريخ البشري؛ فضلا عن معارفه المتنوعة ووعيه بما يجري واتساقه مع جميع تجاربه الثرية. وتلك خاصية يتميز بها المفكرون «الهيومانيون» أصحاب الرسائل إذ يتخلق لديهم نوع من «الحس العلمي» يؤهلهم بعد استيعاب الماضي والحاضر إلى استشراق المستقبل بقراءة دلالاته في خريطة الحاضر.

تتخلق النزعة التفاؤلية تلك نتيجة الإيمان بأن صيرورة الإنسان تسير دوما صعدا، ومهما جرى من تعويق لهذه المسيرة؛ فإن حركة التاريخ قادرة على سحق تلك المعوقات؛ بل إن تعاظم التحديات يستتفر بدرجة عظمى مكامن الاستجابات. ولعل هذا يفسر ما يتلمسه المتأمل في شخصية الأستاذ العالم من «شباب دائم» على الرغم من منعطفات حياته الصعبة كمفكر ومناضل في آن. إن البسمة الدائمة المرسومة على وجهه - حتى في أحلك الأزمان العامة أو الخاصة - تسرى في مداد قلمه في كل ما ألف وصنف؛ لتنتقل إلى عقل قارئه ووجدانه حلما طموحا يستنفذ الهمم ويشخذ الأذهان لمواجهة أعتى التحديات.

فى ضوء تلك النظرة يمكن أن نقدم لكتاب الأستاذ العالم عن «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية».

الكتاب مجموعة من الدراسات النقدية لعدد من الأطروحات الفكرية التى ظهرت فى العالم العربى خلال السنوات الخمس الأخيرة؛ كتتمة لأعمال - تشكل فى مجموعها مشروعات مماثلة بدأت منذ الخمسينيات ويتميز هذا الكتاب عن سوابقه بأن يعرض بالتحليل والنقد لخريطة فكر يعارك أزمة تركت بصماتها السلبية - فى الغالب - على كتابات سائر التيارات.

يأتى نقد الأستاذ العالم من ثم مستهدفا التصويب والتصحيح والترشيد وفرض الاشتباكات المترتبة على التخليط والتطرف ونفى الآخر والقصور فى فهم المفاهيم والتشكيك فى الثوابت... إلخ من أمراض الفكر المواقبة لأزمة الواقع على مستوى الوطن والأمة، بله العالم.

ويشير عنوان هذا الكتاب بحقيقة - مايجرى فى ساحة الفكر العربى خصوصا حول قضية محورية هى «الاغتراب» وضياح الهوية نتيجة المتغيرات السريعة وتداعياتها التشاؤمية التى تمس الإنسان فى العالم أجمع. ألم يكتب أحد المفكرين المعاصرين - أمام هول ماجرى - عن «نهاية التاريخ»؟

بديهى أن يترك ذلك كله أصداؤه وبصماته على الفكر العربى المعاصر بنفس الدرجة التى تأثر بها الواقع العربى المعاصر. لقد لخص الأستاذ العالم - فى مدخل كتابه - حقيقة تلك الأزمة فاعتبرها نتيجة طغيان القطب الواحد الرأسمالى ليس فقط سياسيا، بل محاولة فرض هيمنته الثقافية والأيديولوجية أيضا. (ص ٧)

وعلى الرغم هول ما جرى ويجرى؛ فإن روح التفاؤل المؤسس - عنده - على الفهم والوعى المعرفى يفتح بابا للأمل فى الانعتاق نتيجة التناقضات الداخلية فى النظام الرأسمالى المهيمن، تلك التى بدأت إرهاباتها فى صورة تنافس اقتصادى وثقافى بين أقطاب هذا النظام ناهيك عن الخواء الفكرى والأيديولوجى لنظام يستند إلى «النفعية» «والبراجماتية» ليس إلا.

لقد عرض الأستاذ العالم لثقافة «اليانكى» «راعى البقر» المغامر فى مقابل ثقافات «الآخرين» المتواصلة حضاريا والممتدة جذورها فى أغوار التاريخ. وكان من حقه أن يستعبد

إمكانية سيطرة «ثقافة» لا عقلانية ذات رؤية جزئية متشظية ولا إنسانية إلى الأبد (ص ١٠).

رصد المؤلف ردود الفعل المترتبة على الهيمنة القطبية الرأسمالية على معظم الكتابات المواكبة في العالم العربى المعاصر، واعتبرها بحق استجابة «مرضية» عند كافة التيارات؛ سواء تلك التى «ركبت الموجة» فدعت إلى القطيعة مع «الذات» والارتقاء فى أحضان «الغير»، أم تلك التى قطعت مع الحاضر وروجت للاستقامة فى أحضان «الماضى» (ص ١١، ١٢).

ينبه المؤلف هؤلاء وأولئك إلى أن الظروف الآتية التى أفضت إلى هذا الاغتراب؛ ظروف ظرفية؛ لا لشيء إلا لأن هذا النظام العالمى السائد «ليس نهاية التاريخ» (ص ١٣)؛ بل إن جولة أخرى معه جديرة بأن تقوضه خصوصاً وأن القوى النقيضة مسلمة بالحق والحقيقة فى آن (ص ١٣). والأولى أن تستنفر مكان قوتها عبر طريق طويل من النضال، أولى خطواته هى البحث عن الهوية فى إطار رؤية تنويرية.

فى البحث الأول «حول مفهوم الهوية»؛ يسرهن الأستاذ العالم - كدأبه دائماً - على إحاطته بالتراث واستخلاص ما انطوى عليه من إيجابيات يرثيها بمنهج الجدلى التاريخي حين يربط الماضى بالحاضر والمستقبل. ففى تعريفه لمفهوم الهوية يقف على الفهم الواعى لها عند مفكرين تراثيين من أمثال ابن رشد والجرجاني وابن خلدون؛ حين أجمعوا على أنها هى الخصوصية الناجمة عن الطبيعة المميزة للأشياء. ثم يضيف من لدنه البعد التاريخي التراكمي الذى يشكل بالدرجة الأولى هوية الإنسان، ويقف على المشترك بين البشر ويرجع أوجه التباين إلى ظروف تاريخية ومجتمعية متباينة (ص ١٦).

وينعى الأستاذ العالم على الأدبيات العربية المعاصرة ما شاع فيها من فهم خاطئ «للحوية العربية» إذ اعتبرتها تصوراً جامداً وثابتاً ومثلاً أعلى يمكن استحضاره لتقديم حلول سحرية لمشكلات العصر. ويطرح فى المقابل انطواء هذه الهوية - شأنها شأن أية هوية أخرى - على إيجابيات وسلبيات يجب استيعابها والوعى بها ونقدها فى ضوء الانفتاح على «هويات» أخرى، بما يفنيها ويثريها. ويحدد معيار الإفادة منها بربطها بالحاضر والمستقبل بعد الاستيعاب العقلانى النقدي لمقوماتها وتاريخية صيرورتها وإثرائها بالإضافات الإبداعية من إنجازات العصر (ص ٢١). بهذا المفهوم يصبح طرح «الخصوصية» مقابل «الكونية» و«التراث» مقابل «المعاصرة» غير ذات موضوع ويغدو الحديث الأجوف عن «الهوية» كشيء مجرد -

خصوصا فى أوقات الأزمات - من قبيل الفهم الخاطئ لمفهومها الحقيقى .

فى المبحث الثانى؛ يعالج المؤلف موضوع «الهشاشة النظرية فى الفكر العربى المعاصر»؛ فيصف هذا الفكر بالتخليط والتسطيح والميوعة والانتقائية التوفيقية والإسقاطات الذاتية والافتقار إلى النظرة العلمية . . إلخ ويعزو ذلك إلى القصور فى صياغة إطار نظرى فلسفى؛ بإعتبار الفلسفة أعلى مراتب التفكير (ص ٢٣). يعزى هذا التصور بالمثل إلى عدم فهم هذا الفكر المتردى فى إطار واقع أكثر ترديا تعويلا على منهجه فى ربط الفكر بالواقع . أزمة الواقع فى نظره هى التى أفرزت أزمة الفكر، ومع أننا نشاركه هذا الرأى؛ إلا أننا لانرى ثمة أزمة فى الفكر: طالما كان متسقا مع الواقع . ومن ثم يصبح ما يقدمه المؤلف من حلول لأزمة الفكر غير ذات موضوع، أو على الأقل حلما طويويا بعيد التحقيق؛ فكيف يمكن أن نقدم إطارا نظريا يعتمد المعرفة الواعية والإدراك المنهجي الناقد والقادر على تفسير حركة الفكر والواقع معا للوصول إلى دالات كلية تقود حركة النقد (ص ٢٥) والواقع مكبل بأنظمة سلطوية جبارة وقوى خارجية متسلطة تعمل على تكريس الواقع المتشردم والمتخلف؟ وهنا نعود إلى آراء «فوكو» عن تأثير السلطة فى تقييد أو فى تحريك الفكر وتحديد مساره؛ بما يتوافق مع طبيعتها .

السُّلطة فى العالم العربى المعاصر؛ إما عشائرية أو ثيوقراطية أو عسكرية، وفى العالم قطب واحد تغذيه ثقافة نفعية براجماتية فى الحالين مما يصعب على رواد الفكر وحدهم مواجهة التحديات إلا على المدى البعيد بالإعداد المعرفى التدريجى المؤسس على البدء بأولويات التنوير وترسيخ الفكر العلمى وطرائق التفكير العقلانى .

نشارك المؤلف الرأى بأن الفكر العربى فى أزمة بالفعل، من مظاهرها نفى بعض رواده القول بوجود الأزمة أصلا، واعتقاد البعض الآخر بأنه يعيش «صحوة» .

يناقش المؤلف أطروحات أصحاب هذين الاتجاهين - أنور عبدالمملك وحسن حنفى - (٢٧، ٢٨)، ويفندها، كذا يأخذ على الاتجاه الثالث - الذى فطن إلى حقيقة أزمة الفكر- العجز عن رؤية أزمة الواقع فخلط بذلك بين الأسباب والمظاهر؛ لافتقاره إلى الوعى التاريخى كما هو الحال بالنسبة إلى نموذج عبدالله العروى الذى كتب الكثير عن «مفهوم التاريخ» و«العرب والفكر التاريخى»!!

يرى المؤلف أن أصحاب الاتجاه الأخير عولوا على النقد الاستيمولوجى الذى - على الرغم من فائدته - غير قادر على الوعى بحركة الفكر أصلاً؛ فكيف تواتيه القدرة على الوعى بأزمة الواقع. إن أصحاب هذا الاتجاه أيضاً - فيما نرى - يعبرون عن فكر الأزمة وينهلون - بوعى أو بدونه - من الفكر الغربى بمناهجه ومدارسه التفكيكية والتجزئية.

يتناول المؤلف - كذلك - مسألة استقصاء جذور أزمة الفكر ويردها إلى اللقاء مع الفكر الغربى الوافد منذ الحملة الفرنسية التى من بعدها - وحتى الآن - ظهرت ممحكة الطرح الخاطئ للصراع بين «الأنا» و«الآخر» (ص ٣١) ونحن نرد الجذور إلى مدى زمانى يضرب فى أعماق التاريخ العربى الإسلامى منذ منتصف القرن الخامس الهجرى، حيث حل الاتباع والاثر والنقل محل الإبداع والنظر والعقل نتيجة معطيات سوسيو- سياسية.

ثم يعرض المؤلف للتغيرات الدولية الكبرى كهيمنة النظام الرأسمالى وحرصه على فرض النموذج الثقافى، كذا الوقائع الكبرى على الصعيد القومى، كهزيمة ١٩٦٧، لإبرار تأثيراتها فى تفاقم أزمة الفكر نتيجة أزمة الواقع، وما أسفر عن ذلك من تغييب الوعى لدى النخبة العربية المفكرة (ص ٣٩). كما يعرض للأثار السلبية على الواقع والفكر العربى معا نتيجة أحداث حرب الخليج وتداعياتها، ويحدد مواقف المفكرين العرب منها تحديدا يكشف عن تجليات أزمة الفكر.

ووفقاً لنزعته التفاؤلية، لا يفوت المؤلف الحديث عن تيار فكرى واعٍ، أناط به مهمة تأصيل الفكر العقلانى النقدى؛ ومن ثم صياغة إطار نظرى لفكر تجميعى - لا توفيقى - نظرى قادر على مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل (ص ٤٢) لكن السؤال يظل: كيف يمكن لأصحاب هذا التيار صياغة المشروع النهضوى الفكرى المرتجى وهو محاصر بترسانات الانظمة العربية العاجزة عن مواجهة الإمبريالية بقطبها الأوحى الذى لا يدخر وسعا فى العمل على محو الهويات الثقافية المغايرة أو على الأقل مسخها؟

فى المبحث الثالث يعرض الأستاذ العالم لموضوع مهم وهو «إشكالية الفكر العربى المعاصر بين الدولة والمجتمع والعصر» مع ذلك لاندري لماذا عاجله الأستاذ فى عجلة سريعة على خلاف عهدنا به كناقذ محقق عميق النظرة واسع الرؤية. . لاندري لماذا أهمل تقديم إطار نظرى يفسر منطلقات معظم الدارسين الذين عرض لفكرهم من تأثروا بـ «فوكو»

صاحب الآراء الخطيرة عن السلطة والفكر. لاندرى أخيراً لماذا أهمل الكثير من الكتابات المهمة في الموضوع من قبل مفكرين عرب معاصرين من أمثال علي حرب ومحمد سيلا ونديم البيطار؟ وبالمثل لماذا أغفل ذكر أسماء ثلة من «مثقفي السلطة» المبررين الذين استغلوا مؤازرتها في تخريب الفكر والثقافة؟

لاندرى سببا وجيها لتخليص المؤلف إشكالية عنوان بحثه في مسألة «البحث عن الهوية» باعتبارها قطب الرحى في نقده الهين للكتابات العربية المعاصرة وذلك في عجلة سريعة، في حين عرضها من قبل بصورة أعمق وأوضح وفي كتابه «الوعى والوعى الزائف» أغلب الظن أن الموضوع كان محاضرة عامة وليس بحثاً معمقاً كعهدها بالباحث.

يعرض المؤلف - في إيجاز شديد - لمفكرى النهضة منذ بداية العصر الحديث وحتى ثورة يوليو ١٩٥٢ يثبت أهمية مسألة «البحث عن الهوية» (ص ٥٧)، ولينتهى إلى أن كارثة ١٩٦٧ باعتبارها بداية حقيقية لإعادة طرح الموضوع ولم ينس توجيه اللوم للنظم الحاكمة باعتبارها انقلابات عسكرية أو أسر عشائرية حاكمة، وإن كنا نختلف في تعميم هذا الحكم خصوصاً بالنسبة إلى ثورة ١٩٥٢ يوليو الذين اعترف المؤلف بأنهم المجزوا تحولات مُبهما سواء في التحرر الوطنى أم فى مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

نشاركه الرأى فى تقويم كتابات صادق جلال العظم وعبدالله العروى بافتقارها إلى «التاريخية» ودعوتها للقطعية مع الماضى والارتقاء فى أحضان الحضارة الغربية. وإن كنا نعتقد أنها كانت ذات جدوى فى تعرية السليبيات وتفسيرها.

فى عجلة أيضاً يطوّف المؤلف بكتابات السبعينيات ويشيد بالمرحوم د. زكى نجيب محمود فى كتابه «تجديد الفكر العربى»؛ على الرغم من انتقاده الشديد له من قبل فى كتاب «الوعى والوعى الزائف» فى عجلة أسرع وعرض لأعمال ندوة «أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى» التى عقدت بجامعة الكويت سنة ١٩٧٤ وأشاد بجميع من شاركوا فيها - على اختلاف مذاهبهم الفكرية - لا لشيء إلا أن أعمالها انتهت «إلى ضرورة التجديد فى مجال الفكر»؛ فى حين سبق وانتقدها المرحوم مهدى عامل فى كتاب كامل هو «أزمة فكر أم أزمة بورجوازية».

ثم يمر المؤلف مرور الكرام مبعثراً إشاداته - التى تحمل مجاملات مبالغ فيها - على مشروعى طيب تزينى وحسين مروه اللذين اعتمدا الرؤية المادية التاريخية والمنهج الجدلى

بصورة «لاتاريخية» فى الغالب الأعم .

كذا لم يخف انبهاره بالمجازات محمد عابد الجابرى - التى قتلت نقدا وانتقادا - على الرغم من حكم المؤلف الغريب على أن توجهه قومى إسلامى والغريب حقا إشادته بكتابات مطاع صفدى - المقعرة فكرا ومنهجيا ولغة على حد تعبير الدكتور فؤاد زكريا - فاعتبره «أبرز مَنْ عرض للحدثاء!!» (ص ٦١).

أما عن كتابات حسن حنفى؛ فقد اعتبرها المؤلف استمرارا وامتنادا للفكر الأصولى القديم (ص ٦٢) بينما من يستبطنها يقف - دون لاي - على نقد «جوانى» لاذع لهذا الفكر .

وفى تبسيط شديد؛ يعرض المؤلف لفكر نصر حامد أبوريد عارض لتداعيات أزمته أكثر من تقويم فكره . وتبسيط أكثر يعرض للفكر الأصولى - الذى سبق ونقدنا نقدا واعيا - دونما أدنى إضافة (ص ٦٣, ٦٤) ولست أدري سببا لحكمه بانطواء بعض تياراته على استنارة وعقلانية!! (ص ٦٤).

وفى خاتمة المطاف يرى الأستاذ العالم أن الفكر العربى المعاصر «شهد تطورا من الناحية المنهجية والموضوعية . . كذا فى جانبه النظرى» (ص ٦٥) وهو الذى سبق وحكم عليه فى المبحث السابق «بالهشاشة النظرية»!! ثم يكرر المؤلف ماسبق وعرض فى المبحث السابق أيضا من معلومات عن تأثير حرب الخليج والمتغيرات الكونية الكبرى فى تشردم الفكر العربى المعاصر واعتباره «فكر أزمة» ولا أدري لماذا أهمل التعرض لكتابات تركى الحمد وعلى الكوارى ومحمد جابر الأنصارى وغيرهم ممن يعبرون عن هذه الظاهرة وتجلياتها!!

بعد هذا الاستطراد الذى يعد فى نظرنا خارج موضوع المبحث يتنبه المؤلف إلى حقيقة الدور الحرب للسلطة فى الفكر العربى المعاصر ويعتبره «مسئولة مسئولية أساسية عن مستوى هذا الفكر وتأزمه وإشكالياته» (ص ٦٩).

على أنه تحت تأثير نزعة التفاؤلية يكشف طريقا للمواجهة يعول على «ماهو إنسانى وعام ومشترك» فى الفكر الكونى باعتباره «طوق نجاة» فضلا عن إمكانات التغيير من خلال الكوامن السلبية فى الإمبريالية العالمية التى بدأت فى الظهور . (ص ٧١) وينهى المبحث (المحاضرة فيما أرى)، بضرورة البحث عن «قواسم مشتركة» تنظم سائر اتجاهات وتيارات

الفكر العربى المعاصر، وتترجم فى صورة تأسيس «عقد اجتماعى عربى جديد» لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية (ص ٧٤) والسؤال الذى لم يجب عليه المؤلف هو: كيف؟

يعرض الأستاذ العالم فى المبحث الرابع لموضوع «الدين والسياسة» وهو موضوع طالما كتب فيه الكثيرون؛ ومع ذلك ظل مبهما نتيجة الافتقار إلى التاريخية أو دراسة الموضوع وفق مناهج ورؤى تجزئية. يقدم المؤلف - فى صفحات قليلة- رؤية ثاقبة لحقيقة العلاقة بين الدين والسياسة من خلال الممارسات فى الماضى التى أصبحت تاريخاً ومن خلال امتدادها إلى المحاضر الذى عايشه وعاینه بوعى.

لذلك قدر له - بحق - أن يفصل بين الدين كعقيدة مقدسة يجب أن تحترم - لا أن يجرى تجاهلها - بل يجب الإفادة منها من منطلقها الإنسانى الأخلاقى الإصلاحى، وبين الدين. كما وظف فعلاً وفى الغالب جرى هذا التوظيف ضد مبادئ الدين نفسه ولتعويض مسيرة التقدم (ص ٧٧).

كما أفصح فى جلاء واقتناع عن خطورة «ادجلة» الدين الذى برغم وحدته العقيدية جرى اسقاط الأهواء والمصالح الضيقة عليها بما أسفر عن ظهور مذاهب وفرق متناحرة (ص ٧٨).

وفى حصافة ودقه حدد تجليات الدين فى التاريخ فى ثلاثة صور؛ الأولى توظيفه - بعد ادخلته لخدمة السلطة فى تبرير مشروعية وجودها والثانى؛ توظيفه فى بث الأمل والخلاص الآخروى تجاوزاً للشقاء الدنى، والثالث هو تثوير الدين واتخاذة أيديولوجية للخلاص الدنى؛ ضارباً أمثلة إضافية من تاريخ المسيحية والإسلام (ص ٨٠) ثم يعرض المؤلف للممارسات التى تجرى فى الحاضر باسم الإسلام؛ عارضاً ومشيداً بدور الحركات السلفية فى النضال التحررى وإذكاء القيم النبيلة كذا لدور المفكرين الإصلاحيين فى عصر النهضة من محاولة تجديد الفكر الدينى لمواجهة تحديات العصر وأخيراً لدور جماعة الإخوان المسلمين وما ولد من رحمها من حركات أصولية متطرفة (ص ٨١). ولم يفت المؤلف دراسة ظاهرة البعث الدينى - فى تجلياته الإيجابية والسلبية فى آن - كظاهرة عالمية نتيجة الخواء الأيديولوجى الكونى فى العالم المعاصر (ص ٨٢).

ويلح «المؤلف على ضرورة استثمار الدين - لا محاربه - لخدمة قضايا التغيير نحو الأفضل (ص ٨٤).

ثم يضيق دائرة بحثه فيعرض لدالات الممارسات الدينية فى السياسة فى مصر فى الوقت الحاضر؛ مميزا بين ما أسماه «الدين الشعبى» الذى يتمثل فى الممارسات والطقوس والقيم وفى المعاملات وأنماط السلوك والأخلاق؛ ويشئ عليه لكنه ينبه إلى خطورة استثمار السلطة لتزعة التدين الشعبى فى احتواء الجماهير تحت شعارات تمارس نقيضها موظفة فى ذلك المؤسسات الدينية الرسمية كأبواق دعاية (ص ٨٧).

ميز المؤلف بين هذا التدين الشعبى وبين المؤسسات الدينية الرسمية التى أصبحت جزءاً من السلطة تبرر لها (ص ٨٨) (لاحظ موقف المؤسسات الدينية من السلطة فى مصر زمن الملكية، ثم عهد عبدالناصر، فالسادات، ثم عهد مبارك؛ خصوصاً فى تبرير السياسات والتوجهات الاقتصادية بتأويلات مبتسرة ومتعسفة للدين).

أما النوع الثالث من الممارسات الدينية فى مصر المعاصرة ذات الدور السلبى؛ فتمثل فى الحركات الأصولية المعاصرة، التى برغم وقوفها موقف المعارضة للسلطة ومؤسساتها الدينية: توظف الإسلام فى خدمة طموحاتها السياسية وتكفر - باسم الدين - سائر مخالفيها محلياً وعربياً وعالمياً (ص ٨٩). . وينقد المؤلف منطلقاتها وخطابها الفكرى ويعتبره نتاج الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية (ص ٩٣). . وأخيراً يقف المؤلف على تخلف سائر تيارات هذا الاتجاه؛ على عكس ما ذهب إليه فى البحث السابق من وجود تيارات إسلامية معاصرة مستنيرة نراه الآن يحكم - بحق - بأنه «لا توجد الآن فى بلادنا - للأسف - معارضة سياسية دينية مستنيرة» (ص ٩٤). . ويختتم المؤلف هذا البحث بالدعوة لتحرير الدين من «أسر» هذه التيارات التى تسمى إليه وإلى المجتمع فى آن، كذا الإفادة من التجارب التاريخية «للإسلام الثورى» فى خدمة حركة التقدم من خلال الدعوة لقيام «حركة إصلاح دينى» على غرار ما حدث فى أوروبا - يضطلع بها رجال الدين أنفسهم (ص ٩٥) والسؤال هو: كيف؟.

خصص الأستاذ العالم مبحثه الخامس المعنون «الفكر العربى المعاصر بين الأصولية والعلمانية» لتوضيح مصطلحى «الأصولية» و«العلمانية» بعد أن جرى الخلط بين الدارسين والمتحاورين نتيجة عدم فهم دلاليتهما. وهنا تظهر «حكمة» المؤلف وأهمية ثقافته الموسوعية وتكريسها لإجلاء دلالات الاصطلاحات والمفاهيم؛ لا استناداً إلى معاجم اللغة فقط، بل

تعويلا على «تاريخية» المصطلح أو المفهوم، وتعقب نشأته وصيورته بتغير مجريات حركة التاريخ، وهو أمر بالغ الدلالة عظيم الخطورة والأهمية فى فض الاشتباكات فى أذهانهم.

والمبحث ليس دراسة للفكر العربى بقدر ما هو تنبيه الى وضع ضوابط لدراسة هذا الفكر تمهد الطريق وتعين على الوصول إلى الحقيقة، وبدونها يتحول الحوار والجدل إلى «حوار الطرشان».

يستعرض المؤلف التعريفات الخاطئة الشائعة لمصطلح «الأصولية» ويفندها، كما يفند خطابها المؤسس على ضبايتها فى فهم المصطلح. كما يفند من إحاطته بالتراث فى الوقوف على تعريفه فى معاجم اللغة مستخلصا - بحق - أن التعريف الصحيح لا يعنى الجهل والتعصب والتطرف بل يتضمن مايشير إلى الخلق والإبداع والجدة (ص ٩٩) ثم يبرهن على ذلك من خلال التذكير بنماذج تراثية عن علماء أصول الدين وأصول الفقه والفلاسفة ونحن نضيف إلى ما انتهى إليه دلالة المصطلح عند الشيعة الاثنى عشرية بالذات، فالأصولى - فى مفهومهم - هو المجتهد القياسى المجدد على نقيض «الإخبارى» النصى المقدس للنصوص.

يفيد المؤلف كذلك من معرفته التاريخية فى الوقوف على الفرق الشاسع بين حقيقة المصطلح وبين أودلجته ومذهبه؛ كما هو شائع فى الأدبيات الأصولية المعاصرة (ص ٩٩) كما أفاد من استيعابه للتراث الفقهي بضرب نماذج وأمثلة دالة على الفرق الواضح بين «أصولى» عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية الذين عولوا على «مقاصد الشريعة» فأعملوا العقول لاستنباط الأحكام ووضع قواعد الاجتهاد ولجأهم فى مواجهة مايستجد من مشاكل وحاملتها فى إطار الشريعة وبين أصولى اليوم الذين رفضوا منهج الاجتهاد وقصدوا اجتهادات السابقين وحاولوا فرضها على الواقع الآن.

وجريا على عادته فى التمييز بين تيارات متطرفة وأخرى معتدلة فى الحركة الأصولية المعاصرة، يرى المؤلف أن بعض الأصوليين المستنيرين على وعى بحقيقة المصطلح ونحن نخالفه فى ذلك تأسيسا على أن هذه الحركة من حيث منطلقاتها ومناهجها وغاياتها تجعل سائر فصائلها وتياراتها فى «خندق واحد» وأن الخلاف بين بعضها لا يرجع إلى الاختلاف فى الفكر بقدر ما هو اختلاف فى وسائل تحقيق الأهداف والغايات «راجع كتابنا : الخطاب الأصولى المعاصر» وهو ما أعترف به الأستاذ العالم حين تحفظ فى حكمه السابق فقال: «إن

هذا التمييز سرعان ما يتلاشى ويتآكل عندما تسعى حركة سياسية للاستيلاء على السلطة باسم الدين» (ص ١٠١).

ولست أدري سبب هذا الموقف «المائع» المتواتر في كتابات المؤلف عن الحركة الأصولية المعاصرة، هل يمكن تفسيره في إطار «التقية»؟ أشك في ذلك، فتاريخه النصالي ومواقفه الصارمة تسقط هذا التفسير. إذن فهل هو تعبير عن طبيته المتسامحة إلى حد المجاملة أحيانا - تلك التي تدفعه إلى عدم القطع والحسم؟ مبلغ علمي على أن المؤلف بتفاؤليته المعهودة يراهن على إمكانية ترشيد هذا التيار وتنويره وكسبه للمشاركة في حركة التقدم يستعرض المؤلف بعد ذلك تأثير الفكر الأصولي سلبيا من خلال إشاعته «المناخ ديني لا عقلاني متخلف شبه أسطوري لا صلة له بصحيح الدين» (١٠٦) ولا بصحيح الفكر في آن.

ومع ذلك يتعاطف المؤلف - من منطلق إنساني أخلاقي هو نتاج وعيه المعرفي - مع بعض تيارات هذا الاتجاه؛ تأسيسا على قناعة بأن ظاهرة التطرف نتاج ظروف سيئة أفررتها الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة (ص ١٠٧).

يحاول المؤلف - بالمثل - إيضاح مفهوم «العلمانية» رافضاً التفسير الأصولي لهذا المصطلح؛ وهو تفسير يقضى - في رعمهم - بعزل القيم الروحية والأخلاقية والمعرفية الإسلامية لفتح الباب أمام «التغريب» فالعلمانية من ثم إلحاد محض (ص ١١٠) وكذابه دائما في رؤية المصطلح من خلال تاريخية، وتعدد وتنوع مفاهيمه بتغيير الزمان والمكان والواقع الاجتماعي، يعرض المؤلف لتجربة أوروبا النهضة وينتهي إلى أن العلمانية «ظهرت تاريخيا لتحرير الإنسان من سيطرة الكهنوت وليس اعتناقه من الدين. إنها - في اختصار - رؤية العالم والواقع والتعامل معهما بشكل موضوعي بعيدا عن أية مستبقات وكان ذلك من أسباب تحول أوروبا من النظرة اللاهوتية الغيبية الضيقة إلى مجالات العلم الحديث. ذلك العلم الذي يرى فيه الأصوليون «علما لا ينفع» تأسيسا على «لادينية»^{١١} بل إن بعض أدبياتهم تجعل من العلم نقيضا للدين، حتى أن مصطلح العلمانية في نظرهم مشتق من «العلم»^{١٢} (ص ١١٠)؛ ومن ثم يغدو العلم إلحادا^{١٣}

يفند المؤلف - في إقناع - تلك الدعاوى ويكشف عن عورتها - ويسوق في ذلك نماذج ايجابية مستلهمة من التراث العربي الإسلامي^{١٤} ليثبت في التحليل الأخير أن علاقة العلم

بالدين علاقة توحد وتكامل وليست علاقة تضاد ونفى .

ولأن سائر تيارات الفكر المعاصر جميعاً تعبير عن «فكر أزمة»، كان المؤلف أميناً ومنصفاً حين ذهب إلى أن آفة تضييب المصطلحات والمفاهيم أصابت الكثير من التيارات العلمانية نفسها (ص ١١٦) ونحن نوافقه الرأي على أساس أن التيارين معاً مسئولان عن الإحساس بفقدان الهوية والأغتراب، فإذا كانت الأصولية اغتراباً في «الماضي» فإن الكثير من التيارات العلمانية اغتراباً في «الأخر» وتبقى «الذات» ضائعة تائهة، وتلك من أهم أسباب ومظاهر أزمة الفكر العربي المعاصر.

أفرد المؤلف البحث السادس لمناقشة موضوع «التاريخ والنظرية». فقدم درساً رائعاً للماركسيين العرب المعاصرين؛ بهدف الترشيد والتنوير، وهي الرسالة التي حددها لنفسه في هذه المرحلة في ضوء الأولويات والممكنات المتاحة، بما ينم عن جهد دءوب.

لطالما اختلف الدارسون حول قانون «الحتمية» في العلوم الإنسانية، واختلفوا أكثر حول انسحابه على التاريخ، وكان المؤلف قد ألحز دراسة في الخمسينيات عن «مفهوم المصادفة في الفيزياء الحديث»، وانتهى إلى طرح عدة «فروض» منهجية تتعلق بتفسير حركة التاريخ، ولقد أثير جدل بينه وبين بعض الدارسين الرافضين للمادية التاريخية، فاستثمروا نتائج بحثه السابق للبرهنة على عدميتها، الأمر الذي اضطره إلى الدخول في حوار ليثبت أن «المصادفة» لاتعنى المساس بقانون الحتمية التاريخية. لقد أثبت - في حينه - أن وقائع التاريخ تخضع لقانون «السببية»؛ بل إن التاريخ نفسه ما هو إلا مجموعة من العلل المتفاعلة والمتشابكة (ص ١٢٠).

وبعد انهيار وسقوط الكتلة الاشتراكية، أثير لغط كثير حول هزال النظرية الماركسية، وجرى التشكيك في قوانينها وبالذات في «المادية التاريخية» كما وجهت انتقادات كثيرة في السنوات الأخيرة لمشروعات تراثية كتبها أصحابها من منظور مادي جدلي تاريخي. وكعادته، كان على الأستاذ العالم أن يبذل هذه الشكوك. ولقد حاولت من جانبي معالجة الموضوع في دراسة تحمل عنوان: «التاريخ في المشروعات التراثية المعاصرة» انتهت فيه إلى الكثير مما ذهب إليه الأستاذ العالم في هذه الدراسة. فالتاريخ علم من العلوم الإنسانية، ووقائعه وأحداثه لاتجرى مصادفة أو بصورة عشوائية بل تخضع في صيرورتها لقوانين

موضوعية. والجديد الذى أكدته المؤلف أن ما يعد «ذاتيا» فهو أيضا محكوم بمصالح وتوجهات وأوضاع اجتماعية متناقضة (ص ١٢١) بحيث يصبح هذا «الذاتى» متضمنا فى الموضوع» بداهة.

وقد اتفقنا أيضا على أن الكثيرين من الدارسين الماركسيين فهموا المادية التاريخية فهما خاطئا مؤداه القول بالعلة الواحدة، أى الظن بأن «الاقتصاد» وحده هو محرك التاريخ (ص ١٢٢) وقد ناقشت فى هذا الصدد كتابات «توفيق سلوم» التى تعبر عن هذا الفهم القاصر، كما اختار الأستاذ العالم عدة نماذج من تاريخ مصر الحديث؛ مطبقا ما أسماه «جاستون بشلار» - ونسبه محمد أركون إلى نفسه - «بالاجتماعيات التطبيقية».

وقد فسر المؤلف هذا القصور فى فهم حقيقة المادية التاريخية إلى استقاء مفاهيم خاطئة من أدبيات ماركسية كتبت إبان المرحلة الستالينية. بطابعها الدوجمائى المنغلق، جرى تطبيقها فى مجال علم موضوعه ينطوى على «إمكانيات مفتوحة» (ص ١٢١).

لذلك ركز الأستاذ العالم على شرح العلاقة بين النظرية والتطبيق وأوضح ضرورة تطبيق قوانين المادية التاريخية على حقبة تاريخية مستقرة نسبيا، وليس على أحداث جزئية (ص ١٢٦) فعند آراء «كارل بوبر» المعارضة للتاريخانية والتى يعتبرها «أيدولوجيا» تفت فى مصداقية المعرفة، كما ذهبنا فى بحثنا السابق أيضا.

يدين المؤلف النزعة «الميكانيكية» فى التطبيق الساذج للمادية التاريخية (ص ١٢٨) ويرى أن «ماركس» رفضها كما حذر «لينين» من مغبتها. فما المادية التاريخية إلا «أداة بحث» أو «منهج» فى أحسن الأحوال تدرس وفقه وتحلل أبنية المجتمعات بهدف الوقوف على طبيعة نمط إنتاجها (ص ١٢٨)، وهو ما سبق لنا وأكدناه نظريا فى مقدمة الجزء الأول من مشروع «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى» وطبقناه عمليا بعد ذلك فالمادية التاريخية ليست رؤية قدرية قليلة لحركة التاريخ ومعطلة لها؛ بل هى «رؤية موضوعية علمية لتعددية وصراعية الواقع الإنسانى فى أنماط حياته المختلفة» (ص ١٢٩).

أضاف المؤلف أيضا تصورا جديدا فى تفسير انهيار الكتلة الاشتراكية وتعاضل الرأسمالية، فحواه خطأ الماركسيين فى فهم التاريخ، فاعتبروا المادية التاريخية نسقط نظريا مغلقا جامد الحركة (ص ١٣٢) بينما أفادت الرأسمالية من فهمها الحقيقى لها فى خلخلة مشكلاتها بإجراءات عملية أولا بأول، وتطوير طاقة النظام الرأسمالى باستمرار (ص ١٣٢)

خصص المؤلف فى المبحث السابع عن «الماركسية وسرير بروكوست» وهو مبحث وثيق الصلة بسابقه؛ إذ ألقى فى محاضرة عامة فى ندوة بمجلة «اليسار» المصرية يستهل المؤلف بحثه بالاعتراف بقصور الماركسيين العرب فى استيعاب الماركسية، ويرجع ذلك لعدم ترجمة أعمال ماركس الكاملة إلى العربية، وما ترجم منها ينم عن فهم قاصر، فضلا عن محاربتها - بكل الأسلحة - من قبل النظم العربية المتعاقبة - (ص ١٤٣) فلم تدخل لذلك «باب الثقافة السائدة».

ومن أجل فهم وإحاطة طرحة المؤلف عدة ملاحظات؛ منها أن الماركسية أكبر مما سطره ماركس نفسه، بل إن كتاباته لم تظهر دفعة واحدة بل تمت وتحدت عبر مرحلة طويلة ومعاركه معرفية وفلسفية وعلمية طويلة (ص ١٤٥) ولذلك فماركسيته رهينة أوضاع تاريخية معينة هى رؤية شاملة لحركة الواقع، فهى ليست تأملا نظريا فلسفيا بقدر ما هى استقراء أمين لحركة التاريخ، هذا فضلا عن كونها نظرية لتغيير الواقع الذى يشربها بدوره نظريا (ص ١٤٧) كما يثريها العمل النضالى أيضا.

ناقش المؤلف بعد ذلك النظرية الماركسية من الناحية الفلسفية مفندا القول الشائع عن التأثير بهيجل وديدرو والاقتصاد السياسى الإنجليزى؛ مثبتا جذورها فى فلسفة أرسطو وأبيقور، ونضيف السوفسطائين؛ فضلا عن استقراء التاريخ الإنسانى باعتباره المعلم الأول لكارل ماركس. كما فند القول المتواتر عن تقارب «مادية» ماركس بمادية هوبز و لوك وهيوم وهولباخ بماخ؛ إذ تتميز عنها جميعا بأنها تستهدف معرفة الأشياء والوقائع كما هى فى تحققها الفعلى» (ص ١٤٩). وهى غير منفصلة عن «الجدلية» بل إن الأخيرة هى أساس الأولى. لذلك فالماركسية نظرية ومنهج فى أن ترفض التجريدات المطلقة، كما ترفض القول بالجزئيات المنعزلة (ص ١٥٠) ويستهدف هذا المنهج اكتشاف القوانين النوعية المختلفة باختلاف الأوضاع والملابسات والظروف.

ثم يعرض لمفهوم الضرورة والحتمية معالجا إياه على نحو معالجته فى المبحث السابق مكررا بالمثل ما سبق ذكره عن إشكاليات التفسير وتطبيق المادية التاريخية، متنها إلى دحض الخطأ القائل «بالحتمية القدرية».

ثم استعرض المؤلف تاريخ الفكر الماركسى فى إطار التجارب الاشتراكية فى الاتحاد

السوقياتى وحتى انهياره، مبررا - كما ذهب فى المبحث السابق - الأثر السلبي للفهم الخاطئ لجوهر النظرية، ومن ثم التطبيق الخاطئ له.

وأخيراً جزم باستمرارية الفكر الماركسى أنيا ومستقبلا تأسيسا على عمليته ونضاليته وضروريته، وأن بناء النظرى سيثرى دوما بمزيد من التجارب الإنسانية، وأن الحاجة إليه آتية لأريب خصوصا فى العالم النامى وكتيجة للتردى المترتب على طغيان «القطبية الواحدة» (ص ١٦٠)؛ لا لشيء إلا لأنها فى النهاية كسب إنسانى ومعرفى ونضالى مفتوح ومتجدد (ص ١٦١) ونقره بأننا قد ألجزنا دراسة عن «مستقبل الفكر الماركسى» نشرت تباعا فى صحيفة «الوطن» الكويتية سنة ١٩٩٠؛ تتفق أطروحاتها مع الكثير من أطروحات «المعلم الأول» الأستاذ العالم.

يتصدى المبحث الثامن لمعالجة موضوع «حول مفهوم اليسار فى العصر الراهن» جريا على فطنة المؤلف للحاجة الملحة لتوضيح المفاهيم والمصطلحات فى الوقت الراهن حيث جرى التخليط والتضبيب كمظهر من مظاهر أزمة الواقع والفكر العربى المعاصر. لذلك كان موضوع هذا البحث عبارة عن مقال للرد على مقال يحمل العنوان نفسه للدكتور وحيد عبد المجيد حمل فيه على اليسار والفكر الاشتراكى محاولا تجريده من أهم منطلقاته وهو البعد الإنسانى بينما يحاول تأسيس هذا البعد فى النظام الرأسمالى وفكره!!

ويتضمن مقال الأستاذ العالم تفنيذا لحججه الواهية وفهمه القاصر للفكر الماركسى. ولا أجسب أن الدكتور وحيد عبدالمجيد يجهل موقف كل من الفكرين بالنسبة إلى الإنسان، فتلك بديهيات سبق وأعترف بها معظم نظرى النظام الرأسمالى نفسه، لكنها المغالطة التى جعلت الكثيرين من المثقفين يتخلون حتى عن إنسانيتهم - ناهيك عن معارفهم - ركوبا للموجه وسعيا وراء كسب رخيص.

عزف المؤلف عن التعرض لتلك الحقيقة - جريا على أخلاقياته السامية وتسامحه «المسيحى» مع الخصوم؛ وهو أمر نأخله - ولطالما أخذناه عليه؛ فيبدأ مناقشته بمجاملة لا محل لها إذ يقول: «لقد سعدت كثيرا بمقال الدكتور وحيد... إلخ» (ص ١٦٥) ثم أعطاه درسا أوليا للتعريف بمفهوم الإنسان فى الفكر عامة وفى الماركسية خصوصا، مما يدخل فى إطار «البديهيات»!! أو حسب تعبير العالم «من أولويات النظرية الاشتراكية» (ص ١٦٨).

بالمثل قدم درسا عن ريف «الديمقراطية» الرأسمالية (١٦٨)؛ بما يعطينا حتى عن مجرد عرض إيضاحاته «المدرسية»!! لكنها أزمة الفكر العربى الراهن التى تعيدنا وترغمنا على الجدل السفسطى حتى فى البديهيات!!

فى المبحث التاسع: يتحدث المؤلف عن «محددات الحرية فى الفكر العربى المعاصر» وفى هذا الصدد يقدم درسا رائعا فى كيفية معالجة إشكاليات طالما حيرت الفلاسفة المصلحين، لكونها مطلبا إنسانيا عاما طوال عصور التاريخ، واختلاف الزمان والمكان والظروف، بحيث اتفق الجميع على كونها «مشكلة»؛ راد من تعقيداتها اختلاف التصورات نتيجة اختلاف المرجعيات من ناحية، ودخولها معترك الصراع الأيديولوجى من ناحية أخرى.

يتميز الطرح الجديد للمؤلف فى عرض الإشكالية - بإيجاز عميق - فى الفكر البشرى الدينى والسياسى والفلسفى، وفسر تباين الاستنتاجات - حسب منهجه الجدلى المادى التاريخى بتباين المعطيات السوسيوثقافية. ثم استعرض - فى تفعيل أكثر - الرؤى التراثية عبر التاريخ العربى الإسلامى الطويل. وبمزيد من التفضيل عرض لهذه الرؤى فى عصر النهضة مستعرضا نماذج عن المشرق والمغرب العربيين وبتفضيل أكثر استعرض مفهوم الحرية فى الكثير من الكتابات العربية المعاصرة، فكرياً وأدبياً، لينتهى فى النهاية إلى استقراء أمين وشامل لتعدد مفهوم الحرية فى العالم العربى المعاصر.

لقد استنتج أبعاداً ثلاثة للإشكالية هى؛ المفهوم الخارجى للحرية، والمفهوم الداخلى، والمفهوم الداخلى - الخارجى (ص ١٧٣) مثل للأول بمسرحية «الفراير» ليويسف أدريس التى تبلور فيها موقفه فى أن العلاقة بين السيد والعبد علاقة أرلية ستبقى - دون حل - بحيث تبقى الحرية مطلبا عزيز المثال.

ومثل البعد الثانى بكتابات عبدالرحمن بدوى الذى قدم المفهوم الوجودى للحرية، وفحواه ارتباط الحرية بالإنسان ارتباطاً عضوياً معزولاً عن الطبيعة والمجتمع. بحيث تصبح الحرية مرادف الوجود الفرد الذى يصبح - من ثم - «عالماً بذاته» (ص ١٧٤).

أما البعد الثالث؛ فقد جعل أنموذجه مسرحية «الملك أوديب» لتوفيق الحكيم التى تشي بأن الحرية علاقة بين طرفين ذات طابع مأساوى نظرا لعدم تكافؤ قطبى هذه العلامة وهما

الآلهة والإنسان (ص ١٧٥).

ثم استعرض المؤلف نماذج تراثية مثل كتابات الفارابي وابن رشد وغيرهما، ليشتهى إلى «بؤس» الإنسان العربى قديما وحديثا، حيث إن القديم مازال مستمرا حتى الوقت الحاضر فالطهطاوى على رغم انبهاره بالمفهوم الليبرالى للحرية؛ فقد حجبها تحت تأثير «المأذون به شرعا» (ص ١٧٩) وعلى الرغم دعوة التجديد عند الأفغانى ومدرسته، ظل «المستبد المستنير» منوطا بتحقيق الغايات والطموحات. على الرغم تطور المفهوم عند منصور فهمى وطه حسين وعلى عبدالرازق وغيرهم ظلت أفكارهم عن الحرية تضرب فى فراغ (ص ١٨١).

ثم استعرض المؤلف تضارب المفاهيم إبان الموجهة الاستعمارية الغربية، وأوضح آلية التقائها جميعا تحت تأثير الهدف المشترك وهو التحرر الوطنى (ص ١٨١).

وبمزيد من التفضيل عرض المؤلف للاتجاهات العربية المعاصرة بتياراتها الدينية والوضعية والقومية والعقلانية والنقدية والليبرالية والماركسية (ص ١٨١).

واعتبر كتابات عادل حسين وحسن حنفى معبرة عن المفهوم الدينى للحرية، على الرغم اتساع الهوة بينهما فيما نرى.

أما عن التصور الوضعى للمفهوم، فقد ألفه المؤلف فى كتابات رضى نجيب محمود وانتقده، نظرا لجمعه بين الفكر والوظيفة (ص ١٨٧) واعتباره «العبودية» شرطا ضروريا لوجود الحرية (ص ١٨٩) بينما أثنى على تصور برهان غليون للحرية باعتباره إياها نوعا من القيم تتحقق بالنضال (ص ١٩٠).

وقف المؤلف على تعدد مفهوم الحرية عند محمد صابو الجابرى باختلاف مواقفه الفكرية «المتذبذبة» فتارة يرى أن الحرية كامنة داخل الإنسان ممثلة فى قدرته على الاختيار (ص ١٩٣)، وأخرى تتمثل فى دعوة للانعتاق من الماضى والغير (ص ١٩٣)، وثالثة فى دعوته للتشبث بالماضى بإحياء مبدأ «الشورى» وعصرنته بعد دمجها فى النموذج الليبرالى (ص ١٩٥) ويأخذ المؤلف عليه منطلقاته الايستيمية المعزولة عن التاريخ (ص ١٩٨) بينما يبارك مفهوم عبدالله العروى عن الحرية لأنه يربط المفهوم بالملاسات الاجتماعية والتاريخية والسياق الثقافى (ص ١٩٨) ونحن لانوافق على هذا الحكم؟ فحصاد كتابات العروى -

خصوصا فى السنوات الأخيرة - تجعله مرتبطا بالمفهوم الهيجلى المبرر للدولة القائمة .

كما يأخذ المؤلف على الماركسيين العرب المعاصرين دوغماتية التفكير وإن امتدح نضاليته (ص ٢٠٠).

وكعادته دوماً ، ومن منطلق تفاؤليته؛ يرى فى تعدد الرؤى والمواقف نوعاً من الثراء يمكن أن يستثمر فى صياغة مشروع نظرية عربية معاصرة للحرية: تأسيساً على وحدة الغاية وخطورة التحديات. واقترح لذلك ضرورة الجمع بين التفكير الذهنى، ومقتضيات الواقع العملى، والفعل النضالى (ص ٢٠٥)

خصص المؤلف مبحثه العاشر لمعالجة «إشكالية التنوير فى واقعنا الراهن». «وقد أولى موضوع التنوير اهتماماً خاصاً باعتباره قضية تعكس الأولوية لما تشكله من خطورة فى الاعتناق من كابوس الأزمة الراهنة. لذلك اعتبر كتاب «هوامش على دفاتر التنوير» لجابر عصفور محاولة جادة فى هذا الصدد، إنه يقدم أنموذجاً «لواجهة الهجمة الظلامية التى تهدد الفكر بل المصير العربى كله» (ص ٢١٠): على الرغم دعوته للقطيعة مع التراث نهائياً، وهو مالا يوافق عليه الأستاذ العالم. كذا لا يوافق على تبنيه الدعوة للأتمودج الليبرالى الغربى.

يناقش المؤلف الموقف من التراث، ومفهوم التنوير عند جابر عصفور وفى القضية الأولى، يختلف الأستاذ العالم حول نظرة المؤلف إلى التراث باعتباره إنجازاً ماضوياً بالكلية؛ ويقدم تصوره المضاد عن التراث «الماضى - الحاضر - المستقبل» فى آن. ويرى أنه ممتد فى حاضرننا شئنا أم أبينا، كذا انطواؤه على إيجابيات كثيرة يمكن الانطلاق منها لصياغة مشروع نهوض فكرى مستقبلى.

ويأخذ على المؤلف تبنيه مقولة خاطئة روج لها فى السنوات الأخيرة عن «القطيعة المعرفية» ولقد سبق وأثبتنا خطأ تلك المقولة المقتبسة من فكر جاستون باشلاء التى تعبر عن نظرتة لتاريخ التطور العلمى، وجرى اعتسافها بتطبيقها على التراث العربى الإسلامى، بله تجزئته الرؤية إلى التراث مابين مشرقى ومغربى، دون أدنى فهم استقرائى لتاريخيته.

رأى الأستاذ العالم أن النهضة الكبرى فى التاريخ لم تقطع مع الماضى، بل عولت على إحيائه - دوغما تقديس - وربطه بعجلة الحاضر والمستقبل أى بالتطورات المستجدة

والمستحدثه فى الفكر المعاصر باعتباره إنجازا إنسانيا فى المحل الأول (ص ٢١٢).

أما عن مفهوم التنوير عند جابر عصفور؛ فىرى فيه الأستاذ العالم «مفهوما نخبويا علويا ثقافيا» (ص ٢١٣) يعزل الفكر عن تاريخية وجدلية مع الواقع؛ معطيا نماذج تراثية تنويرية عقلانية - كأمؤذج ابن رشد - أسهمت فى تحريك النهضة الأوروبية للانعقاد من ظلامية العصور الوسطى (ص ٢١٣).

ثم ناقش الأستاذ العالم مقولة جابر عصفور - الخاطئة فى نظره - عن مسئولية ثورة يوليو ١٩٥٢ عن «محنة التنوير»، عارضا بعض إنجازاتها على المستوى العملى؛ على الرغم «مراهقة» فكرهما وإمعانه فى «التجريب».

كما اعتبر «التنوير» ورسالته أكبر من مجرد مواجهة الفكر الظلامى، بل هى فى نظره مواجهة نقدية للواقع المتردى بسائر تجلياته، تأسيسا على أن الأزمة «أزمة واقع» فى المحل الأول (ص ٢١٧).

أما عن المبحث الأخير فى الكتاب؛ فقد خصصه المؤلف لتحديد مهمة الفلسفة؛ فجعله بعنوان «الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها» وفى هذا الصدد استعرض تنوع أسئلة الفلسفة منذ اليونان وحتى العصر الحديث؛ ليثبت «تاريخية» الفلسفة نفسها. (ص ٢٢٠) لينتهى إلى سؤال مهم: ما هى فلسفة اليوم؟ وما طبيعة سؤالها؟ الذى حدده بأنه سؤال أزمة؛ وأنه إذا جاز لفلسفة اليوم أن تجيب عن سؤالها؟ لماذا الأزمة؟ فلسوف تجمع الإجابة بين أطراف وأبعاد متعددة؛ منها ما هو ذاتى، ومجتمعى، وإنسانى وكونى (ص ٢٢١). وقبل ذلك: ستطرح هى سؤالا عن أسباب أزمتهما هى فى عصرنا هذا.

يتصدى المؤلف للإجابة فيفسر أزمتهما بعدم قدرتها على استيعاب الانجازات العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية التى لا يمكن لعقل فلسفى واحد أن يحيط بها.

ومع ذلك وتأسيسا على تفاؤليته، يرى الأستاذ العالم أن العصر ممد لمهد ليلاذ جديد للفلسفة (ص ٢٢٢) وأن هذا العصر حافل بالإنجازات إنسانية فى مجالات شتى تعد نقلة إلى الأمام لصالح الإنسان. وذهب إلى أن العراقيل والمثبطات نتيجة المعطيات التاريخية الآتية - هى البداية لحمل ومخاض جديد (ص ٢٢٥). .. من شواهد هذه البداية ذبوع ظاهرة «النقد

الجذرى» لكل ما هو كائن وتبلور مفاهيم جديدة تشكل فى مضمونها موضوعا لفلسفة جديدة، استنادا إلى تحليل «دولوز» فى كتابه: «ماهى الفلسفة؟» مدعما إياه - بأفكار «التوسير» و«مدرسة فرنكفورت» واجتهادات «جرامشى» (ص ٢٣٠).

يرى الأستاذ العالم فى هذا التوجه النقدى الجدلى التحليلى الموضوعى - بزعم اختلاف الرؤى - التحاما مع الواقع، معطياته وقضاياها وإشكالياته، وبداية لصياغة فلسفة جديدة تستهدف تحقيق «وحدة الإنسان» (ص ٢٣٤).

عرض المؤلف كذلك للوضع الراهن للفكر الفلسفى فى العالم العربى المعاصر، وانتهى إلى أن ما يجرى فى الساحة الفكرية بعيداً جداً عن هموم المجتمعات العربية ومشكلاتها، كذا عن روح العصر ومنجزاته (ص ٢٣٥).

وبعد - هل كنت مغاليا حين ذهبت إلى أن الأستاذ العالم عالم ومفكر وفنان وصاحب رسالة؟

حسبى أن أختتم هذه الدراسة بحكم منصف وعادل؛ بأن عقل «العالم» الفعال يفيض فى كل العقول العربية المتفعلة المستنيرة.

هموم النخبة

وتحديات الواقع العربى المعاصر(*)

عزالدين، أسامة محمود(**)

يواصل المفكر المصرى والعربى محمود أمين العالم جهوده المعرفية حول تحليل الفكر العربى، وجوانبه المتعددة، وعلاقاته بالتراث والهوية القومية وكذلك موقف المشروعات الفكرية العربية من الآخر الأوروبى.

وقبل أن نحلل رصد أمين العالم لهذه المشروعات الفكرية وجب علينا التوقف لتحليل النسق المعرفى الذى نلمسه فى كتاباته الفكرية ذات الأبعاد الفكرية المتعددة.

فمنذ رسالته الأولى للمجستير عن «فلسفة المصادفة» نراه يؤكد على مفهوم المصادفة كشكل للعلم بوصفه بعداً جوهرياً من أبعاد المنهج العقلانى^(١) - وربما وضع العالم هذا التصور بوصفه التصور الموضوعى للمصادفة المنهجية الذى لا يقف إذن عند تغير الواقع وتفسيره تفسيراً خالياً من الظلال اللاهوتية والغائية والميكانيكية بل هو فى الوقت نفسه أساس لتحديد مفهوم النظرية العلمية باستيعاب الواقع - أى الأهمية المنهجية فى فهم النظرية العلمية مع التفرقة بين استدلالية العلم وبين عدم ضرورة الواقع.

(*) دراسة تحليلية لفكر محمود أمين العالم حول واقع النخبة العربية المعاصرة.

(**) جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم التاريخ.

(١) راجع تحليل د. هشام غصيب، انطلاقاً من مناخ كتاب «فلسفة المصادفة» لمحمود العالم فى نقد فلسفة العلم الحديثة، مجلة الطريق، بيروت، ط١، بيروت ١٩٩٧، ص ١٦٢ - ١٦٥.

تلك التفرقة التي يجعل منها بوترو سندا ميتافيزيقيا لإثبات الإبداع فى نسيج الأشياء - وكذلك الحرية فى إرادة الإنسان والوجود - أى أن المصادفة هى موضوع العلم الحديث أو الفيزياء الحديثة على الأقل. أى أن موضوعية المصادفة تشمل موضوعية العلم وتعميق النظرية العلمية نفسها وينطبق هذا فى رأى العالم على مفاهيم المادية التاريخية وكذلك نظرية الكل الاستدلالي عند أرسطو.^(١)

ومن خلال هذا النسق الشامل تطور مفهوم النخبة عند محمود العالم من حيث هى تعبير عن الحرية فى المجتمع الاشتراكي كروية توضح اختلاف الضرورة الاجتماعية من مجتمع إلى مجتمع آخر لتحقيق الحرية التى هى سيطرة على هذه الضرورة^(٢) - وربما اتسق هذا الفهم للضرورة الاجتماعية مع فهم العالم لدور الانتلجينسيا من حيث إن الفلسفة قد أصبحت جزءا من رحلة التاريخ وجزءا من التشابك العميق الذى يختلف من عصر لعصر، لأن تاريخ الفلسفة وماهيتها ليس مجرد تجميع للمدارس والنظريات وسرد تفصيلي لها وإنما هى السمة المشتركة بين ألوان التعبير البشرى من أدب وفن وعلم وقانون وتقاليده وعادات وأنظمة اجتماعية كذلك^(٣) وربما كان هذا المفهوم عند العالم سببا فى وصفه للفلسفة الوجودية وكذلك للوضعية أنهما دعوتان جزئيتان للحقيقة الإنسانية وللموضوعية العلمية. فهما موقفان فرديان معزولان عن حقائق الثورة الاجتماعية المعاصرة.^(٤)

ومن خلال هذا الفهم المتطور لمسار الفكر الفلسفى وجب علينا قبل تحليل فهم محمود العالم للتيارات الفكرية المعاصرة (فكر النخبة العربية) تحليل معنى الانتلجينسيا كمصطلح فكري:

الانتلجينسيا هى فكرة العلاقة بين العالم والعام - أى بحث العالم المفكر فى ظروف الحياة المباشرة التى يظهر فيها النص والرأى.

(١) راجع خلاصة نتائج دراسة العالم فى كتاب (فلسفة المصادفة)، دار المعارف - ط١ - القاهرة ١٩٧٠ - ص ٣١٨ - ٣٤٠.

(٢) محمود العالم - معارك فكرية - دار الهلال - ط٢ - القاهرة ١٩٧٠ - ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٦ - ٤٧.

(٤) المرجع نفسه ص ٦٤ - ٦٩.

وربما يجد هذا التعريف لفكرة الوساطة بين السلطة والعامّة، ويتركز بقوة على علاقة العلماء بالسلطة السياسية كنوع من الإسقاط الأيديولوجي. . لذا يجب التفريق في مفهومنا للنخبة بين الخطاب الديني ورجل الدين وكذلك الخطاب الفكري ورجل الفكر.^(١)

ويندرج تحت هذا المفهوم لفكر النخبة الممارسة النخبوية لمظاهر الفكر الإنساني والسلوك البشري كما هو واضح لدى المظاهر الفلسفية والسياسية والدينية والفنية.^(٢)

ونكاد نلمح تركز علاقة المثقفين بمختلف فئات المجتمع كالعمال والفلاحين حول بلورة وترجمة الفكر النخبوي للجماهير الأخرى باعتبار النخبة حزبا طليعيا Vanguaed P arty أى الطبقة النخبوية.^(٣)

وربما يفسر دور النخبة طبقيا في عالمنا العربي دور الطبقة الوسطى والبورجوازية المثقفة وانتماءاتها الطبقية المتعددة - وقد اتفق باحثو علم الاجتماع بما فيه شبه الإقرار الجماعي عن مايسمى بالطبقة الوسطى في مصر والعالم العربي كأساس للفكر النخبوي مع اختلاف المعايير الاقتصادية بالتعليمية بالثقافة المهنية.^(٤)

وإذا انتقلنا من هذه التعريفات العامة حول التنظيم لفكرة الانتلجنسيا لوجدنا أن محمود العالم يربط بين الأساس الفلسفي لفكر الانتلجنسيا وفكر جرامشي حيث يلاحظ محمود العالم على فكر جرامشي التكامل النظري مع الهيكلية فضلا عن رصد الأوضاع السلبية في النزعة الماركسية للتاريخ من أجل إيجاد رابطة سياسية ثقافية أخلاقية في ضوء مفهوم الهوية والكتلة التاريخية مع عدم تغليب الممارسة على النظرية مع الإصرار على موضوعية العلم والفعل، فالفعل عند جرامشي مرتبط بالتداخل بين موضوعية العلم وذاتية العقل^(٥) - وإذا انتقلنا إلى مفهوم العالم ورصده لواقع النخبة العربية نجد أن العالم يقسم ملامح هذه النخبة إلى عدة تيارات سوف نعرضها مع تحليل مكوناتها المعرفية:

(١) انظر ندوة الانتلجنسيا العربية، المثقفون والسلطة، تحرير د. سعد الدين إبراهيم، سلسلة الحوارات العربية، منتدى الفكر العربي، ط١ - عمان ١٩٨٨ - ص٢٣ - ٣٦.

(٢) عاطف أحمد فؤاد - الحرية والفكر السياسي المصري، دراسات تحليلية في علم الاجتماع السياسي، دار الكتاب - ط١ - القاهرة ١٩٨٨ - ص٢١ - ٣٨.

(٣) روبرت برين - المثقفون والسياسة، عاطف فؤاد، دار المعارف - ط١، القاهرة ١٩٨٥ - ص١٧.

(٤) عاطف فؤاد، الصفوة المصرية قضايها وانتماءاتها، دار المعارف ط١، القاهرة ١٩٨٥ - ص٦٩ - ٧٠.

(٥) محمود العالم، الإنسان موقف - دار قضايا فكرية، ط٢، القاهرة ١٩٩٤، ص١٨١ - ١٩٦.

أولاً: التيار الليبرالي المعاصر

ويتمثل في الأطروحات المعرفية الأخيرة لكل من محمد عابد الجابري وعبدالله العروى في المغرب، وكذلك أنور عبدالمالك في مصر على سبيل المثال لا الحصر، حيث يلاحظ العالم على الجابري أنه ينقد معالم الفكر العربي من حيث البنية وآلياتها، والتي قوامها قياس الغائب على الشاهد وريط النوع بالأصل وهي التي تشكل طبيعة العقل العربي وكذلك طبيعة العقل الذي يؤسس الإنتاج المعرفي في علوم البيان من حيث التكوين والعلوم البرهانية وكذلك الاقتصار على الثقافة العامة أي الفصل التدريجي عند الجابري، والذي يلاحظه محمود العالم بين المعقول الديني في المشرق والمعقول العقلي في المغرب كما يأخذ محمود العالم على الجابري خلطه بين مصطلح البنية المعرفية ومصطلح رؤية العالم.^(١)

ولعل ما يؤكد وحدة النسق النظري عند العالم في رؤيته لمفهوم الجابري لبنية العقل العربي، ما يؤكد الجابري من أن العرفان والنظرية العرفانية والموقف البرهاني موقف يلغى العقل بنظرته سرية مما يؤدي لاردواجية البيان والعرفان واردواجية البرهان نفسه.^(٢)

كذلك ما يؤكد الجابري من التباس الآخر الأوروبي بمقارنته بالآخر العربي - من حيث فهم التجربة الأوربية للتجربة اليونانية وخصوصيتها على عكس الثقافة العربية مما أدى إلى انحسار وعجز دور الفلسفة في التجربة الثقافية العربية الإسلامية من الصمود والانتشار وتعميم العقلانية.^(٣)

وربما جرَّ هذا المفهوم محمود العالم لنقد العقل العربي عند الجابري في جزئه الثالث من كونه مشروع فكري متكامل يغلب عليه الجانب الإستمولوجي حيث يرصد العالم رؤية الجابري للتراث ودعوته للاصطفاف حول مبدأ تأصيل الأصول والعودة للنموذج الديمقراطي في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بمحاولة لإمداد الماضي في الحاضر ومعالجة الثوابت الثلاثة وبنية الممارسات السياسية مثل ثلاثية (القبيلة والغنيمة والعقيدة).

حيث يلاحظ العالم استعارة الجابري لمفهوم اللاشعور السياسي عند دوبريه في تحليله للسلوك السياسي والعشائري والديني للممارسات العربية على الرغم من اختلاف تطبيقات

(١) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٨٩، ص١٤٣، ١٦٠.

(٢) راجع تحليل محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط٣، بيروت ١٩٩٠، ص٣٧٨، ٣٧٩.

(٣) راجع تحليل محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت ١٩٨٨.

دويريه عن تطبيقات الجابري.. كما يحلل العالم استخدام الجابري لمفهوم الخيال الاجتماعي مع رفض ربط الجابري بين الأيديولوجية السياسية والاجتماعية من ناحية والواقع الاقتصادي من ناحية أخرى ويكاد العالم من خلال تحليله لفكر الجابري أن يلمس إشكالية يلاحظها المتابع للجابري وهى الإصرار على مبدأ القطيعة المعرفية، وينتهى العالم من خلال تحليله لمشروع الجابري لحقيقة مهمة هى استغراق الجابري فى رصد المنهج الإستيمولوجى فى علاقاته بالثوابت والمكونات التاريخية وإهماله لظواهر الصراع فى التاريخ العربى^(١) وفى تصورنا الشخصى أن هذا التصور عند الجابري يرجع الى تأثره الميكانيكى بإثبات منهج النبوية الأنثريولوجية عند شتراوس.

ولعل ما يؤكد هذا التحليل عند العالم ما يذكره الجابري بشأن فقه السياسة وارتباطها بفروع الفقه النبوى ورؤية الجابري للقرآن بوصفه الحل الديمقراطى الذى استند إليه الحكم الشرعى فى عهد الخلفاء الراشدين وكذلك العصر الأموى بخاصة وأن القران فى رأى الجابري لم يتعرض مباشرة لمسائل الحكم والسياسة.. لذا وجب ضرورة وجود الفقه^(٢).

وربما جعل هذا المفهوم يتطور عند الجابري حين يربط بين العقلانية والديمقراطية الليبرالية بحيث يمكن الفصل بين «التثوير» و«التنوير» والأخذ بأحدهما قبل الآخر لصنع فلسفة عربية إسلامية جديدة للخروج من سيطرة الأيديولوجية ذات البعد الواحد^(٣).

وبالنسبة إلى عبد الله العروى: يلاحظ العالم على العروى نفيه للتاريخ ودعوته لما يسمى بالماركسية التاريخية كمجرد دعوة أيديولوجية فى ضوء التاريخ يحقق بها العروى دعوته السابقة لتبنى أسس النهضة العربية من خلال شروط ثلاث للنهضة هى:

١- إحياء التراث.

٢- استيعاب منطق الحضارة العصرية.

٣- تحقيق طريق تقابلى بين العرب وغير العرب.

(١) راجع تحليل العالم لفكر الجابري فى كتاب (مواقف نقدية من التراث)، دار قضايا فكرية، ط١، القاهرة ١٩٩٧، ص٧١-٨٥.

(٢) محمد عابد الجابري، العقل السياسى العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت ١٩٩٢، ص٣٥٦-٣٥٧.

(٣) راجع محمد عابد الجابري - حسن حنفى، حوار المشرق والمغرب، دار توفيق للنشر، ط١، المغرب ١٩٩٥، ص٩٥-٩٨.

الحقيقة إن العالم فى تحليله لفكر العروى يكاد يمسك على البعد الأساسى فى نقد الأخير للأيديولوجية العربية المعاصرة بخاصة رأيه الأساسى فيها، والذى يتلخص فى أن عبز البورجوازية المصرية المثقفة هو الذى أدى لعجز الواقع العربى فى استكمال نهضته المجهضة . . ويكاد العروى لا يلمح لأثر الواقع السياسى والاجتماعى المتناقض الذى عاشته البورجوازية المصرية والعربية . . ويكاد يؤكد على التاريخ بوصفه بابا مفتوحا وواقع وحيد يمكن إسقاطه فى وسط البنية السياسية والاقتصاد الأجنبى - لذا يرى أن انتقاد علم التأليف التاريخى الوصفى والرواية البورجوازية ليس معناه خلق طريقة تاريخية وإيجاد شكل أدبى جديد . . بل إن الوعى الانتقادى التحليلى هو إمكانية وشروط للاعتناء، وهو ليس قيمة إيجابية لذا يتخذ العروى شمولية البورجوازية المثقفة وسذاجة طرحها الأيديولوجى.^(١)

ونحن نختلف مع العروى فى هذا الفهم الظالم لواقع البورجوازية المصرية والعربية - ولعل ما يؤكد هذا الظلم التاريخى عند العروى أنه أستخلص من واقع البورجوازية الصغيرة العربية سمات محددة هى الفكر المتم والطوباوى الذى يتم به صفة كلية - لذا يفترض دائما أن سيادة البورجوازية الصغيرة فى عالمنا العربى على المستوى السياسى بنفوذها الكلى وبأرجحيتها الثقافية قد أدى لسيادة قيم ساذجة عن باقى السكان بحكم وضع النخبة الأصلية وحفاظها على سلطتها.^(٢)

مما جعل العروى يفترض وجود أزمة للثقافة العربية وهى فى محورها أزمة تقليدية تاريخية فى وقت واحد، وربما هذا النقد أصول الماركسية العربية كمقابل للبرالية الغربية من حيث كونها ماركسية العقل التجزئى وأيضاً ماركسية العقل الشمولى - وهو بعد من أبعاد الرؤية الماركسية لحركة التاريخ العربى عند العروى حيث يراه تاريخاً غائباً وليس تاريخاً متقلبا يُموج بتحولات نهضوية مجهضة، لذا ينتهى العروى إلى حقيقة مؤداها أن العالم الثالث من المستحيل أن يتواءم مع ماركسية التفسير الهيكلية ذات العقل الجزئى.^(٣)

وإذا انتقلنا إلى مفكر مصرى ليبرالى معاصر هو أنور عبدالمملك لوجدنا أن محمود

(١) عبدالله العروى، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتانى، دار الحقيقة، بيروت، ط١، ١٩٧٠، ص ٢٨٧ - ٢٩١.

(٢) عبدالله العروى: أزمة المثقفين العرب تقليدية . . أم تاريخية؟ ترجمة ذوقان فرغوط المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٥٧ - ١٦٣.

(٣) عبدالله العروى: العرب والفكر التاريخى، دار الحقيقة، ط١، بيروت ١٩٧٢، ص ١٨٠ - ١٨١.

العالم يحلل فكرة عن الخصوصية والأصالة، ونرى فهم العالم لمفهوم الأزمة عنده من حيث تمحسه للشرق الآسيوى على الرغم من مفهوم هيجل عن الاستبداد الآسيوى أو الشرق المستبد الذى تحدث عنه ماركس فى فهمه نمط الأسلوب الخاص للإنتاج الآسيوى - لذا فمفهوم الأصالة عند أمين العالم فى نقده لأنور عبدالملك مفهوم تجرىدى سياسى لنقد الدولة المركزية مثل مصر والتأكيد فى آن واحد على خصوصيتها فى ملكية الدولة للأرض عبر تاريخها الطويل، وكذلك يرى أنور عبدالملك أنه لا توجد أزمة فى الواقع المصرى والعربى بدليل الحروب التى خاضها الجيش المصرى منذ حرب ١٩٤٨ وحتى حرب ١٩٧٣^(١). لذا يسعى إلى جعل مشروعه الحضارى من ثلاثة أوجه:

١ - مشروع اجتماعى يأخذ شكل البرنامج لحزب معين أو حكومة معينة لمرحلة زمنية محددة.

٢ - المشروع القومى وهى مشروع شامل للقوى الشعبية فى المجتمع المصرى والعربى.

٣ - المشروع الحضارى الذى يبحث عن خصوصية حضارية تحققت مبادؤها فى حرب ١٩٧٣^(٢).

ويندرج هذا المشروع فى إطار تمحس أنور عبدالملك للتجربة اليابانية من هى حيث تجربة الشرق الآسيوى وانتقاله من مرحلة التنمية لمرحلة النهضة الحضارية فى مواجهة واقع الغرب بخاصة وضع اليابان مثلاً كمجتمعات قومية أممية^(٣). دون اعتبار لاختلاف الشرق الآسيوى فى نضاله التاريخى عن الشرق العربى.

ثانياً: التيار التوفيقى العلمانى

نكاد نلمح نقد العالم لهذا التيار من خلال اختلافه المعرفى الدائم مع زعيم الوضعية العربية زكى نجيب محمود، حيث يرى أن إسهام الأخير فى التراث هو إسهام شكلى لا مضمونى ويرى العالم أن زكى نجيب محمود يريد العصر كعصر تقنيات وإنما الأمم بالتقنيات لا بالأخلاق - وأن الأصالة والمعاصرة فى فكره هى ثنائية ملتبسة - تنتقل بين

(١) محمود أمين العالم: الوعى والرعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة الجديدة - ط١ - القاهرة ١٩٨٦ - ص ٥٣ - ٦٩.

(٢) أنور عبدالملك: الإبداع والمشروع الحضارى، دار الهلال ط١، القاهرة ١٩٩١، ص ١٦٠ - ١٧٠.

(٣) راجع تحليل أنور عبدالملك لمفهوم الاستراتيجية الحضارية فى ربح الشرق، دار المستقبل العربى، ط١، القاهرة ١٩٨٢، ص ١٤٨ - ١٨٩.

الخصوصية العقلانية كثنائية بين العقل والوجدان والجمع بينهما^(١).

ويرى العالم أن ثمة مزاجية بين ابن رشد ورشيدونكي نجيب من حيث تشابه الآراء في مبدأ المزاجية بين الشريعة والحكمة وعدم التعارض بينهما وامتداد هذا التصور داخل فكرة الأصالة والمعاصرة عند زكي نجيب من خلال منهج البرهان أو التحليل المنطقي ومحاولة التوفيق بين الشريعة والعقل^(٢) - كما يوضح العالم أن مفهوم العقل يرتبط بالنظرية الأرسطية عند ابن رشد والوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود من حيث رؤية الإجرائية التجزيئية - وتجربة المطابقة في العبارة اللغوية والمدرک الفنى بحيث يكون العقل هو نمط من أنماط السلوك عند زكي نجيب.

ويؤكد العالم على مبدأ الاختلاف المعرفي مع المنهج الوضعي المنطقي عند زكي نجيب وتبنيه لمبدأ الأصالة والمعاصرة ومهاجمته الشجاعة للفكر الغيبي، ودفاعه عن العقل في مواجهة السلفية الرجعية - بما يؤكد النزوع التركيبي التوحيدي للرؤية الفلسفية عند زكي نجيب وحرصه على الوحدة النسقية لأجزاء المعرفة بما يؤكد تناقض زكي نجيب مع ما يدعيه من أن الفلسفة لها مهمة واحدة من وجهة نظره الوضعية؛ وهي الاقتصار على التحليل وانحسار الدور التأملی لها على مواكبة العلم وإمجاراته والتنظير لثوراته المعرفية والتكنولوجية، أى أن الفلسفة أصبحت تختلف عن العلم لاتسبقة وتهدد لوحدها المعرفية المختلفة^(٣).

وبما يؤكد تحليل العالم لإصرار زكي نجيب على مبدأ الأصالة والمعاصرة من خلال رؤيته للواقع العربی على أنه بحكم تراثه مطالب أن يكون حیا فالفه تعالى حى - الحى بالمعنى المطلق لذا يجب جبريا وجود حياة الفرد فى مجموعة منظومة متسقة للقيم الضابطة للسلوك الإنسانى تجعل الإنسان يسير على ساحتين فهما هنا العلم، ضوابط القيم^(٤). ولا يختلف هذا الموقف مع رؤية العالم للفكر العربی من حيث لجوء زكي نجيب إلى منهج ما وراء

(١) محمود العالم - مفاهيم وقضايا إشكالية - ص ٧١ - ٨٢.

(٢) لبحث النظرية التوفيقية عند ابن رشد يمكن الرجوع الى (فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط ٢، القاهرة ١٩٨٣، وكذلك ريتب الحفصيرى، فى كتاب (أثر ابن رشد فى فلسفة المصور الوسطى)، دار الثقافة الجديدة، ط ١، القاهرة ١٩٨٣.

(٣) محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ص ١٥٥ - ١٧٢.

(٤) زكي نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، ط ٣ القاهرة ١٩٨٢ - ص ٩٢ - ٩٣.

الوقائع الوصفى، وانتقاده للقيم الأخلاقية وعدم اللجوء لشهادة الخواس وللتجارب العابرة بقدر ما يعيب اللجوء لإدراك البصيرة أو إلى إملاء الوحى^(١) ويتأكد هذا المفهوم عند زكى نجيب فى رفضه للجانب الاجتماعى من الفلسفة وإيمانه بالوضعية ونقده للصوفية كمذهب تجرىدى على أساس أن الصوفية هى حالة من اللاعقلية فى تراثنا العربى^(٢) ولعل ما يؤكد هذا الالتباس التاريخى عند زكى نجيب إثارة محمد عزيز الحبابى إلى أن الفلسفة الوضعية الانتقائية عنده قد أدخلته فى طريقتين لامخرج منهما إما العقل وإما الخرافة وإما الإصالة وإما المعاصرة على فرض أن الصوفية تحارب الميتافيزيقيا (= الخرافة).^(٣)

ويكاد يستخلص العالم فى نقده للعلمانية الوضعية عند زكى نجيب حكما عاما على التوفيقية التاريخية التى شكلت جزءا هاما من فكر البورجوازية المصرية والعربية حيث يذكر العالم أن الاشتباك فى فهم الليبرالية قد أنشأ نهضة توفيقية قديمة عند الطهطاوى وخير الدين التونسي والتى اتسمت بأمرين:

- ١- طابع الاستبداد السلطوى السياسى على الرغم من الليبرالية الاقتصادية.
 - ٢- طابع الارذواج بين هذه الطبيعة الليبرالية التحديثية واستمرار ارتباطه بالأبنية الاجتماعية والفكرية والاقتصادية والقيم الماضوية السابقة على التحديث (مثل تجربة محمد على) بالإضافة للحدثة الدينية والحدثة القومية.^(٤)
- وربما ينطبق هذا الفهم عند محمود العالم فى رصده لحقيقة إسهام طه حسين ورويته العقلانية ومفهومه السلمى الذى حاول أن يخرج به عن قواعد المنهجية الميكانيكية الصارمة^(٥) وإن لم يتجاوز توفيقية النهضة السابقة.

ثالثا: تيار الحدثة الأصولية

ويتمثل هذا التيار فى فكر حسن حنفى حيث يلاحظ العالم على فكر حسن حنفى محاولته لإعادة بنية التراث المتجرد بمعنى إعادة إنتاج التراث وتحويله لمخزون نفسى عند

(١) زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، دار الشروق، ط٧، القاهرة ١٩٨٢، ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٢) زكى نجيب محمود: العقل واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، ط٢، القاهرة ١٩٧٨، ص ٤٣٤-٤٣٥.

(٣) محمد عزيز الحبابى: مفاهيم مبهملة فى الفكر العربى المعاصر، دار المعارف، ط١، القاهرة ١٩٩٠، ص ١٣٥-١٣٩.

(٤) محمود العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، ص ٧١-٨٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

الجماهير وهو جزء من الواقع أى تمثل الوحي شكله الفينومينولوجى مع الطبقة العاملة والانتقال من الإصلاح إلى النهضة (من إعادة التفسير إلى تأسيس العلم) ومن الإصلاح الكلى إلى التغير بثلاثة طرق يسردها حسن حنفى:

١- تجديد اللغة .

٢- تجديد المعنى

٣- تجديد الشيء .

والتجديد لا يتم بطريقة آلية وإنما عن طريق الحاكمية لله . . وتحقيق الفلسفة كنظام اجتماعى وإنشاء الدولة التى تعبّر عن الكيان السياسى للأمة ، وذلك عن طريق المؤمنين وهو الحزب الطليعى - الحزب البروليتارى - لذا يرى العالم أن ما يفعله حسن حنفى بمثابة ثورة فى أصول الفقه لا يقف بها عند حدود التجديد كما فعل الإمام محمد عبده بل يسعى إلى مستوى التغير الجذرى فى بنية التفكير الفقهى نفسه - فجوهر فكره هو التحام بين القيم الجوهرية للوحي وبين ضرورة تجديد الحياة فى ضوء مصلحة الناس وإبرادتهم على الرغم من نقده للعلمانية العقلانية وأصول الماركسية الحديث^(١) - وما يؤكد صحة تعريف العالم لمفهوم التجديد التراثى عند حسن حنفى فى كتابه التأسيسى (التراث والتجديد) هو فهم حسن حنفى للعلوم الإنسانية بوصفها مستقلة عن العلوم الحديثة التى قامت من أجل ضبط الوحي كتابه؟ فهى علوم مؤقتة تنتهى بانتهاء دورها مثل علوم الحديث فهى مرتبطة بالأصول ذاتها.^(٢)

ثم ينقل العالم لمحاوّر المدخل النظرى فى مشروع حسن حنفى فى كتابه المهم «من العقيدة إلى الثورة» حيث يوضح الموقف التجديدى فى الفقه الإسلامى وشمولية نظريته لعلم الكلام وعلم أصول الفقه وتأثره بفلسفة هوسرل الظاهراتية وتبنيه لمبدأ قراءة النصوص على أساس شعورى .

كما يحلل اعتماد حنفى على فكرة الوحي وتحديد العلوم القديمة وتحويلها إلى علوم إنسانية معاصرة تسهم فى تحقيق مطالب العصر- على فرض أن العلم عند حسن حنفى يشمل

(١) محمود العالم: الوحي والوعي الزائف، ص ٧٦-٧٩.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، ط٢، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٩٠ - ١٩١.

كل أفعال الشعور ابتداء من النظر ومقدماته فى العلم ونتائج بهيى يكون العلم بديها وليس مكتسبا - ومقياس العلم هو المطابقة للاعتقاد مع الواقع . ويتقد العالم مشروع حسن حنفى من حيث إنه يخلخل العقل ويجعله أقرب للشعور و البديهية - كما يحلل العالم إغفال حنفى للأسس العامة التى يصفها لفكرة الوحى وتقليصه للتراث فى التراث الدينى وحده . كما يحلل العالم كتاب «مقدمة فى علم الاستغراب» من حيث فكر حسن حنفى وعلاقاته بالغرب - أى الآخر الأوروبى إزاء الأنا الإسلامى - على فرض أن الأنا فى فكر حنفى مازال فى عصرنا الراهن يعيش على تقليد هذا الآخر .

ومن خلال تحليل العالم لمبدأ الاستغراب يصل لمحور مهم من محاور هذا الاستغراب وهو أن الحضارة الإسلامية تعبر عن بنية بلا تاريخية ووعيا لبنية علومها أى وعى ماهوى، فالأنا لا تكون بل توجد على عكس الحضارة الغربية التى تتسم بالتاريخية بدون بنية ووعيا وعى تاريخى . وعلى هذا يؤسس حنفى عالمية الثقافية الغربية وإمكانية وجود دور للثقافة العربية فى إحداث نقلة حضارية جديدة .

وما يفسر تحليل العالم لهذا الفكر استعانت به أفكار جورج طرايشى فى نقده لحسن حنفى - ومن خلال تحليل نفسى واتهام ظالم لحسن حنفى بأنه يعبر عن عصاب جمعى وهو ما يؤخذ على العالم فى احتفائه بالأهمية الفكرية لكتاب طرايشى على الرغم مما يحمله هذا الكتاب من خلط سطحى وهذيان نفسى واضح وفهم قاصر لدور حسن حنفى فى تجديد التراث الخاص بثقافة أمته .^(١)

وفى تحليل العالم لواقع الأصولية الحديثة والتجديدية يتوقف نقده عند الخطاب الدينى عند نصر أبو زيد؛ حيث يحلل مفهوم هذا الخطاب برؤية جديدة وموضوعية ويحلل بقدرة منهجية معالم القراءة المعرفية للتراث الدينى ويحددها فى عدة محاور تتسم بفهم عميق لدلالة فكره . من حيث هو إنتاج للدلالة النقدية من داخل النصوص نفسها دون أن يفرض عليها أى رؤى أيديولوجية من خارجها مع إدراك الفكر الدينى كتنتاج طبيعى لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره وإدراك أن النصوص اللغوية تنمى فى المقام الأول لبنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة . . ويحلل العالم طبيعة العلاقة بين

(١) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، ص ١١ - ٥٨ .

النص والثقافة المنتجة في الخطاب الدينى المعاصر عند نصر أبو زيد من خلال جانبيين :
الأول: جانب الشكل حيث تكون الثقافة اللغوية فاعلا والنص مفعولا وهذا ما يردنا
إلى المساق الاجتماعى للنص الدينى .

الجانب الثانى : هو جانب التشكيل بالبنية اللغوية للنص حيث تنعكس العلاقة فيصبح
النص فاعلا والثقافة واللغة مفعولا- لذا يتشعب هذا التصور عند أبى زيد على قراءته للنص
القرآنى من حيث كونه نتاج ثقافى يعبر عن جدل النص مع الواقع - وهذا ما جعل نصر
يختلف فى كتابه (نقد الخطاب الدينى) مع عمارة حنفى فى مبدأ استمرار التراث القديم فى
الماضى فى شكل مخزون نفسى .

ويلاحظ العالم على فكر نصر هو أنه يكاد يتغاضى فى فهمه اللسان اللغوى عن دور
الواقع الاجتماعى فى إنتاج دلالاته اللغوية - مما أدى لغلبة التفسير الشقافى للظاهرة على
التفسير الموضوعى لها مما أدى لاستخدام نصر أبو زيد لمفهوم الوسطية والتوقيفية بشكل
مجرد لايراعى الاختلافات لهذه المواقف. (١)

ومما يؤكد هذا نقد نصر أبو زيد لليسار الإسلامى من حيث إنه لايريد صياغة طبقا
لنموذج الماضى؛ لأنه يرى أن مأساة الحاضر تشكله بالفعل على نموذج الماضى من حيث
القيم والمفاهيم وأنماط السلوك. (٢)

لذا ينقد نصر هذا الخطاب اليسارى دون تمييز لخصائص الواقع التاريخى الموضوعى
للخطاب الدينى عند اليسار- ويتقل بنا العالم لنموذج آخر من الحداثة الأصولية عند
أدونيس فى عودته لهدم الفكر البورجوازى ونقده، حيث ينقد أدونيس مفاهيم الطهطاوى
الأيديولوجية ومفاهيمه خلال عصر النهضة مع رأى دونيس الخاص بمحدودية الإنتاج الأدبى
لعصر الإحياء والبعث - ومحدودية رؤيتهم للتراث - ويكاد العالم يأخذ على أدونيس تحمسه
لفكرة الحاكمية عند الثورة الإيرانية- وإغفاله لقضية العلاقة بين التراث والشعر وإغفاله للبنية
الاجتماعية وثمرتها مع نقد إغفاله للفكر البورجوازى العربى. (٣)

(١) المرجع نفسه، ص ٥٩ - ٦٨ .

(٢) نصر حامد أبو زيد- نقد الخطاب الدينى، مكتبة مدبولى، ط٣، القاهرة ١٩٩٥، ص ١٥٦ - ١٦٠ .

(٣) محمود العالم: الوعى والرعى الزائف، ص ٩١ - ١٠٠ .

رابعاً: التيار الماركسي

ويمثل هذا التيار في فكر العالم كلا من : حسين مروة ومهدي عامل؛ فمشروع حسين مروة (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) بمثابة ملحمة فكرية تاريخية تمسك بجوهر العلمية التاريخية الملحمية من حيث استيعاب التراث وتحليله لعوامله الاجتماعية داخل بنية الفكر العربي - على الرغم من تأكيد حسين مروة على أن التصوف كان يشكل نزعة مثالية محدودة واتجاه طوباوي خالص - لذا شكلت دراسة حسين مروة للفكر العربي حتى القرن الرابع الهجري نزعة مادية تطورية مع رؤية التوفيق بين الشريعة والعقل... مما جعل هذه النزعة تتم بروعة ثورية لها طابع توفيقى بين المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية.^(١)

وكما يلاحظ العالم على فكر مهدي عامل سمة النظرية المحددة من حيث انتقالها من التخصيص إلى التعميم من واقع دراسته للطائفية اللبنانية ونظريته حول علاقات الإنتاج العربية وواقع الطبقة العاملة مع خصائص الطبقة البورجوازية الكولونيالية الممثلة في الرأسمالية الإمبريالية منع استخدام المفهوم البنيوي في فهم الطائفية اللبنانية وطرح تاريخها وتحرير الثورة لثورة اشتراكية تتجاوز طائفية الواقع المأسوي للعقل العربي.^(٢)

ويلاحظ على العالم إغفاله التام لجهود الطيب تيزيني في وضع ثورة فكرية من خلال تحليله للواقع العربي من حيث رؤيته الخاصة بتحليل المجتمع العربي تحليلاً علمياً دقيقاً يبرر لنا مجموعة كبيرة من العناصر التي، وإن كانت تعمل هذا الواقع، إلا أنها ليست متساوية في تحديد أبعاده وآفاقه. وحينما نصل إلى التركيب الجديد نستطيع أن نكتشف جانباً جديداً من جوانب الحقيقة وأن نصل بالتالي إلى قانون اجتماعي معين.^(٣)

ونكاد نلمح في تحليل العالم إصراره على تبني مبدأ جارودي من خلال الانتقال المعرفي من الأيديولوجية النظرية الطوباوية إلى أيديولوجية الاشتراكية كنظرية عملية وفقاً

(١) المرجع نفسه، ص ٨١ - ٩٠.

(٢) محمود العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، ص ١٦٥ - ١٧٥.

(٣) الطيب تيزيني: حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، الوطن العربي نموذجاً - دار دمشق، ط ٣، دمشق ١٩٧٨، ١١٠ - ١١١.

لمفهوم جارودى عن الماركسية فى القرن العشرين.^(١)

وكما لا يرصد العالم التحول النظرى والتطبيقاتى فى فكر كلا من: جلال أمين وطارق البشرى ومحمد عمارة وعادل حسين من حيث رفضهم للغرب وتحولاتهم المعرفية المستمرة وسلفيتهم الجديدة بخاصة طارق البشرى فى عرضه التاريخى للتشريع العربى فى مواجهة التشريع الغربى - وموضع نظامنا القانونى - وكذلك تحذير عادل حسين من الطعم الاشتراكى على الرغم من انتمائه الماركسى قبل ذلك.^(٢)

ومن خلال تحليله لوضع النخبة العربية:

يلاحظ العالم استخدام الأيديولوجية عند المفكرين العرب بشكل رائف بما يؤدى إلى خطر التبعية الفكرية. وكذلك استمرار أزمة الثقافة العربية المرتبطة بالواقع العربى فى معاداته واغترابه عن الروح العقلانية النقدية^(٣) خاصة أن العالم يرى أن طبقة المثقفين ليسوا طبقة واحدة وإنما هم طبقة مهمة تتعدد ثقافتهم بتنوع تعددهم وتعدد نظام الإنتاج الاجتماعى المحدد لهم بحكم موقعهم^(٤). ويكاد العالم فى بحثه لأزمة المثقفين العرب أن يتبنى مفهوم أفانا سيف حول أزمة الظاهرة المعطاة ومحاولة حلها بكشف النشاط العملى الداخلى فيها، وكشف الأسباب الرئيسة لفهم أصل وجوهر الظاهرة ومكانها بالنسبة إلى الظواهر الأخرى والقوانين التى تحكم تطورها.^(٥) ويكاد العالم أن يحدد الظاهرة التى يعانى منها الواقع الفكرى العربى وهى الهوية بشكلها المتشعب - ويعرفها بأنها خبرات مجتمعية مشتركة ومفهوم إيجابى - يطل علينا فى ظل سؤال النهضة المجهضة كسؤال معلق - لذا يرى الهوية على أنها حقيقة هوية الإنسان فردا كان أو جماعة.^(٦)

ويتوقف العالم عند صادق جلال العظمى فى نقد الواقع التاريخى فى كتابه «النقد الذاتى للهزيمة» الذى يحلل فيه واقع الغيبيات العربية وتفسير الهزيمة تفسيرا دينياغيبيا

(١) روجيه جارودى: ماركسية القرن العشرين، ترجمة نزيه الحكيم، دار الآداب، ط١، بيروت ١٩٨٧، ص ٧٨-٧٩.

(٢) محمود العالم - الوعى والوعى الزائف - ص ٢٣٧-٢٥٧.

(٣) محمود العالم: مقاهيم وقضايا إشكالية، ص ١١ - ٢٣.

(٤) المرجع نفسه ص ٢٥ - ٤٢.

(٥) ف. ج. ألتاناسيف، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة حمدى عبد الجواد، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٣٨-١٣٩.

(٦) محمود العالم: الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربى، ط١، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٥-٢١.

محضا كدلالة على تناقض العلمانية الجديدة الآن مع الواقع التاريخي ومع الدين والإيماني على الرغم من أن العلمانية هي المنطلق الصالح لتجديد الدين نفسه بما يتلاءم ومستجدات الحياة والواقع.^(١) ويكاد يثبت صحة هذا الواقع بتحليله لسيطرة الخطاب السلفي العربي مع انهيار اليسار المصري والهجوم الغوغائي على الماركسية هو مرحلة أيديولوجية صامتة وليس مرحلة تطورية نحو بناء الإنسان.^(٢)

ويرصد مفهوم الكونية بأنه أصبح عصراً لسيادة الحضارة الأوروبية الرأسمالية التي فرضت نفسها وأصبحت حضارة العالم حتى في البلاد الاشتراكية ساد للأسف (على تناقض تام مع نظريتها) استخدام العقل استخداماً وصفياً إجرائياً تقنياً يطمس قيم الديمقراطية والاستشارة - مما جعل الساحة الفكرية تخضع أدوات التوظيف الإجرائي القمعي الاستبدادي لحضارة الغرب الرأسمالية.^(٣)

وإن كان العالم يشير إلى إمكانية قيام حضارة إنسانية واحدة على الرغم من التضادات المتقابلة لتحمل في كيانه كيانات قومية وثقافية متميزة وإن لم تكن مغلقة وينبغي علينا توسيع ما هو مشترك.^(٤) وهو يؤكد على مفهوم الهم المشترك من خلال رؤيته لفكر النخبة من حيث إن التنوير الفعال لا يمكن أن يتم بغير المواجهة العامة لظواهر التخلف والتبعية من أجل الدعوة لتحقيق تغيير جذري.^(٥)

لذا لم تقف محاولة العالم في فهم فكر النخبة العربية ومشكلاتها في رأي عند حد الرصد والعرض بل طبعت بالتحليل. وبحث أطروحات الانتلجيسيا العربية في هذا الرصد والتعرف على المشروعات الفكرية وخلفياتها الثقافية فضلاً عن المنطلقات النظرية لأصحابها من خلال فهم عميق لمنحنيات تاريخهم الفكري ومن خلال منهج (هدم الهدم) أي نقض النقض في التراث، أي رفض النقل يقدر انتصار المؤلف للعقل مع رفض مقولات السلفيين والأصوليين.^(٦) خاصة مع فهم العالم لحقائق العلم الموضوعية واستخلاصه للوضع الراهن

(١) المرجع نفسه ص ٥٣ - ٧٥، ١١٣.

(٢) المرجع نفسه ص ١٩٤.

(٣) المرجع نفسه ص ٢١٩ - ٢٣٥.

(٤) محمود أمين العالم: سيمون عاماً من النضال والإبداع، حوار موسع، مجلة أدب ونقد، عدد ٨٦، أكتوبر ١٩٩٢، ص ٣٠ - ٣١.

(٥) راجع ماهر الشريف - محمود أمين العالم - ماركسي مهموم الفكر والواقع العربيين - ملف مجلة الطريق - ص ١٣٦ - ١٤٧.

(٦) محمود إسماعيل: الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، مؤسسة الشراع العربي - ط ١ - الكويت ١٩٩٣ - ص ٢٨ - ٣٩.

للفكر السلفى فى العالم العربى المعاصر.^(١)

ومما يؤكد هذا استيعاب العالم فى نقده للنخبة العربية لخصائص سوسولوجيا الثقافة من حيث هى تحليل طبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكرى ومعطيات البنية الاجتماعية وتحديد وظائف هذا الإنتاج فى المجتمعات ذات التركيب الطبقي أو التضادى^(٢) ولعل العالم هنا فى تحليله للنخبة العربية يؤكد على مبدأ كارل بوير من حيث إن الفكر الذاتى الذى يجرى فى رأس المؤلف هو تعبير عن منتج موضوعى للعقل البشرى ومنتج للمجهود العلمى الذهنى بشكل يجعل المحتوى الفكرى الذى أعيد تركيبه فى زماننا محتوى موضوعى يجمع بين لغة الفكر وبين العمليات المعرفية الذاتية^(٣) وهوما ينطبق على فكر العالم.

وأخيراً فتحية لمبدعنا ومفكرنا الكبير فى عيد ميلاده الخامس والسبعين.

(١) محمود إسماعيل: عرض ونقد لكتاب (الفكر العربى بين الخصوصية والسكونية) - مجلة أدب ونقد عدد ١٤٠، أبريل ١٩٩٧، ص ١٠-١٣.

(٢) الطاهر لبيب: سوسولوجيا الثقافة، معهد البحوث والدراسات العربية، عدد ١٢-١٠، القاهرة ١٩٧٨، ص ٣٥.

(٣) كارل بوير: بحثا فى عالم أففل، ترجمة د. أحمد مستجير سلسلة الألف كتاب الثانى، الهيئة العامة للكتاب، ط١، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٣٢ - ١٣٣.

تساؤلات حول التحولات(*)

د. هاني المرعشلي(*)

تمهيد

يرتبط اسم محمود أمين العالم في معترك الحركة الثقافية المعاصرة - في العالم العربي بعامة ومصر بخاصة - بمجموعة من القيم الفكرية التي تمثل نظرية علمية حديثة في فهم الأدب والفكر، كان لها - ولم يزل - تأثير بالغ القوة في كتائب الكتاب الواقعيين التي رفعت لواء التقدم في غضون التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، من أجل تطوير الأدب العربي، والارتفاع به إلى مستوى العصر.

بدأ «العالم» حياته الأدبية شاعراً رمزياً مرهف الحس، وأثمرت هذه البداية ديواناً من الشعر^(١) ودرس العالم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة حيث تخرج سنة ١٩٤٦، ونال درجة الماجستير بدرجة الامتياز مع مرتبة الشرف الأولى من الجامعة نفسها سنة ١٩٥٣ عن بحثه الرائد بعنوان : (المصادقة الموضوعية ودلالاتها في فلسفة الفيزياء).^(٢)

ومن هنا فهو شخصية متعددة الجوانب تسهم بالكلمة والفعل في جميع مجالات المعرفة، وتدافع عن وجهة نظرها بوضوح وحسم، ذلك أنها تنطلق من تصور أساسي

(*) حوار على هامش الاحتفال بميلاد محمود أمين العالم.

(**) مدرس الفلسفة - كلية الآداب - جامعة طنطا.

(١) أغنية الإنسان - كتاب الجمهورية - العدد ١٥، أبريل ١٩٧٠.

(٢) محمود أمين العالم: فلسفة المصادقة، دار المعارف بمصر ١٩٧١.

واحد، وتنطوى على جوهر واحد، وتتجه إلى هدف واحد؛ هو تلبية احتياجات الجماهير الروحية والمادية، وهذا كله فى إطار محكم من إيمانه العظيم بالحرية والوحدة والاشتراكية، وقد دفع «العالم» من حياته وحرته ثمناً باهظاً لمواقفه الصلبة وشجاعته الحاسمة دفاعاً عن الثقافة الوطنية والديمقراطية.

وقد برزت معالم هذه الشخصية المتعددة الجوانب فيما بعد، عندما ترك «العالم» الجامعة متفرغاً للعمل الصحفى ومتخصصاً فى النقد الأدبى، وارتبط اسمه كما ذكرنا بنظرية علمية جديدة فى فهم الأدب والفكر وتأسيس التيار الواقعى فى الأدب، تؤمن هذه النظرية بالدلالة الاجتماعية والسياسية للأدب، حتى يصبح عاملاً محركاً فى الحياة، مؤثراً فى أحداثها، وتحقيقاً لهذا الهدف على الناقد أن يتناول العمل الأدبى، من حيث الشكل والمضمون، فى ضوء الرؤية المتكاملة للواقع، لا الرؤية الجزئية، مع الوعى الكامل بحركة التاريخ وقوانينه الموضوعية.

وعلى ذلك لا يكتفى هذا المنهج النقدى فى تطبيقاته المتعددة بحدود تفسير النص من الداخل والتوقف عند عناصره الجمالية، وإنما يتجاوز ذلك إلى تقييم النص من الداخل والخارج، بتحليل مصادر التجربة وإبراز معانيها الإيجابية والسلبية، وتوجيه الكتاب لاتخاذ مواقفهم الصحيحة الملهمه.

ومن شأن هذه الأبعاد الجديدة أن تحمل الأدباء مسئولية المشاركة الفعلية فى بناء الحياة، وأداء الدور الذى تفرضه عليهم الظروف الوطنية والقومية، حتى لا يحدوا عن هدفهم ويخونوا الرسالة المنوطة بهم.

ومن هنا رأينا «العالم» فى نقده يجمع بين وضوح الرؤية الفكرية، وعمق الثقافة الفلسفية، وجمال التعبير الشعرى، فاستطاع أن يكسب لقلمه جمهوراً واسعاً، كما أن دراساته للثقافة المصرية وإبحاره بمهارة فى ميادين الآداب والعلوم والفلسفة والسياسة، قد أثارت مجموعة من المعارك والمناقشات الحامية بين عدد من الكتاب والمفكرين، فجاء محمود أمين العالم «بحق «جدلاً مثيراً للجدل».

الحوار:

أستاذى الفاضل، أرجو أن تعفينى بداية من اللجوء إلى أكليشيهات المديح المعتادة فى مثل هذه المواقف، فلن يضيف قولى إلى ما قيل قبلى شيئاً، بل إن كل ما قيل من قبل، وما سيقال من بعد، لن يوفيك بعض حقل علينا، إذن فأسمح لى أن أبدا حوارى معك مباشرة.

أنتمى إلى جيل الخمسينيات الذى جاءت لحظة ميلاده العقلى مع بزوغ نجم «محمود أمين العالم» بصوته المدوى، ذلك الصوت القادم من بعيد كى ينسف المعبد، ويحرك السواكن، فيبدأ بداية عاصفة.. متدفقة.. متنوعة فى آن..

فى عام ١٩٥٠ يكتب فى مجلة (علم النفس) مقالا بعنوان (ما وراء المدرك الحسى) يهاجم فيه الوضعية المنطقية ممثلة فى شخص «ركى نجيب محمود»، وفى عام ١٩٥٥ يصدر كتاب (ألوان من القصة المصرية) يحتوى بعض القصص من اختياره مع تعليقاته النقدية عليها بالإضافة إلى مقدمة بقلم «طه حسين» يقدم بها الكتاب والناقد للناس، وفى العام نفسه أصدر بالاشتراك مع «د. عبدالعظيم أنيس» كتاب (فى الثقافة المصرية) الذى أثار من الأصداء وردود الأفعال ما لا ينس، وفى عام ١٩٥٦ يصدر (قصص واقعية من العالم العربى) بالاشتراك مع «غائب طعمة فرمان»، هذا بالإضافة إلى انتهائه فى عام ١٩٥٣ من أطروحته لنيل درجة الماجستير فى فلسفة العلوم الطبيعية ببحثه الذى لم يزل رائداً فى ميدانه إلى يومنا هذا عن (فلسفة المصادفة).

ومن هذا يتضح بجلاء الدفق الفكرى العظيم، المغلف بتعدد الاهتمامات، والموسوعية، تلك الموسوعية التى بهرتنا تماماً بتشعبها وعمقها وجديتها وثوريتها الجديدة مما جعلنا - كجيل - نحارفى توصيفه، هل نشبهه بعبد الرحمن بدوى الرجل المؤسسة، أو تشبه بيرتراند رسل، مع بعض التجاوز هنا وهناك؟

لهذا يا أستاذنا فانت - شئت أم أبيت - أحد المسئولين البارزين عن التكوين الثقافى والفكرى لهذا الجيل، وعلى ذلك فمن حقنا عليك أن نتقدم إلينا ببعض التفسيرات لعلامات الاستفهام وبعض الإجابات عن التساؤلات.

بداية أود التنبيه إلى أن تساؤلاتي تركز على ركيزتين أساسيتين هما بمثابة النسيج العضوى الذى يتظم حوارى معكم من بدايته لنهايته .

الركيزة الأولى

أود أن أذكرك بفحوى المقولة الماركسية الشهيرة القائلة بالتأثير الحتمى لمولد المثقف على تكوينه وانتمائه الفكرى، فتذهب إلى أن المثقفين الذين ينشأون فى جماعات مرتبطة بالقوى الملكية والاسر الارستقراطية يميلون إلى أن يكونوا يمينيين، بينما المثقفون الذين يولدون فى جماعات من الطبقة المتوسطة والفقيرة يتجهون إلى اليسار وكلما كانت الجماعة الاجتماعية التى ينحدر منها المثقف أكثر يسارية اتجه ليصبح بالتبعية - أكثر يسارية .

الركيزة الثانية:

تأسس على الركيزة السابقة، ومضمونها أننا - كجيل - نراك تمثل لنا نسيجاً متواتراً من التناقضات، أو التحولات كيف ذلك؟ هذا يؤدى بنا إلى حوارنا .

فى التحليل الأخير أنت صاحب رؤية اجتماعية تقدمية، كنت ولم تزل حتى لحظتنا الراهنة، مقتنعاً بالماركسية كأداة لفحص الواقع وتحليله، الماركسية إذن تمثل النقطة الأخيرة فى شريط حياتك الراهن، إلا أنها تتعارض تماماً مع نقطة بداية هذا الشريط، وبالرغم من أنك قد ضننت علينا حتى الآن بكتابة سيرتك الذاتية، ولا أدرى السبب الحقيقى لهذا الغبن حتى الآن، هل يأتى اتفاقاً مع منطق «الجوام العوام عن علم الكلام» أو لسبب آخر، إلا أن هذا لا يحول بيننا وبين أن نحذو حذو المنقب عن الجواهر المكنونة بين الشتات المتناثر، كى نوضح هذا التعارض بين البداية والنهاية، فلنر معا عناصر التكوين الخاصة بك .

أولاً : الوعى بالحياة والعالم الخارجى: أركة الدرب الأحمر، وحن الأزهر، وتلال الدراسة، كانت تشكل الحدود الجغرافية لعالمك الأول، والذى كان عالماً ضيقاً عتيقاً .

ثانياً: الوعى العلمى والفكرى: فى المنزل كان أول تعامل لك مع الكتب، فقد نشأت فى منزل يمتلى بكتب تحيط بك من كل جانب، كتب والدك، وكتب أشقائك أيضاً فى هذا المنزل تكشف أمامك عالم الدين من خلال عاملين مهمين:

العامل الأول: هو انتساب والدك إلى الطريقة السنية، وتعيينه وكيلاً لإمامتها وشيخها الشيخ محمود خطاب السبكي، وحضورك الدروس الدينية للشيخ السبكي واهتمامه بك اهتماماً شخصياً، ومتابعته لدراستك في المرحلة الابتدائية.

العامل الثاني: هو شقيقك أحمد، الذي كان ضريراً، ودارساً بالأزهر، ودائماً ما كان يستعين بك كي تقرأ له كتبه الدراسية، ومراجعته العلمية لكي ينقلها إلى طريقة «بريل» حتى يتمكن من استذكارها، وهنا كان تعاملك مع أعوص الكتب الدينية، وغوصك في بطون التراث القديم والحديث حتى مطلع شبابك.

وقد ترسب في نفسك الكثير من آثار بقايا هذه القراءات القديمة، التي لم تكن تفهم معظمها في البداية، إلا أن فهمك لها كان ينمو ويتطور.

يضاف إلى هذا، أنك قد ظللت حتى مرحلة المراهقة أسيراً لم تبارح الحدود الجغرافية لعالمك الضيق العتيق العريق، إلا حينما كنت تصاحب شقيقك أحمد، الذي كان يتسب إلى الجمعية الشرعية التي كانت - ولا تزال - تدعو إلى المذهب السني، وكانت مسؤوليته فيها تنحصر في القيام كل يوم جمعة بإلقاء خطبة الصلاة، ودرس بعد الصلاة في مساجد الجمعية الشرعية المنتشرة في أنحاء القاهرة. فأين هذه البداية من تلك النهاية؟

على الصعيد الفكري والفلسفي:

في عامك السادس عشر بدأت تكتب مذكراتك الشخصية وجعلتها بعنوان (بيى وبين نفسى) ولم تزل تعود إليها بين الحين والآخر حتى الآن، على الرغم من كونها راخرة بالحزن والتشاؤم وفقدان الطريق، فإنها تحتوى على برنامج تفصيلي لتحقيق المثل العليا في العالم.

في العام الأخير من دراستك الثانوية كنت معجباً بأستاذ اللغة الفرنسية، وكان هذا الأستاذ من المتحمسين للفيلسوف الألماني «نيتشه» وبدأ استغراقك الكامل في الدراسات الفلسفية، من ينبوع المثالية الألمانية.

بعد ذلك بدأت مرحلة الدراسة الجامعية، قد دخلت كلية الآداب طالباً بقسم الفلسفة، وفي الوقت نفسه كنت تعمل موظفاً في إدارة التوريدات بوزارة التربية والتعليم، ثم أمينا

لمخزن فى مدرسة الأورمان، ثم انتقلت أمينا لمخزن فى كلية الآداب بجامعة القاهرة. وطوال فترة دراستك الجامعية كان يستغرقك أمران: الدراسة الفلسفية، والشعر، وكانت تحركك تصورات مثالية وميتافيزيقية خالصة.

بعد التخرج فى الجامعة، واسمح لى بالتوقف هنا برهة.. عند تخرجك من الجامعة، كنت ماتزال مستغرقاً فى فلسفة نيتشه، وبرجسون، وكانط، وكنت تحلم بأن تقيم صرح بناء فلسفى ميتافيزيقى فى مواجهة الفيزياء المعاصرة على غرار البناء الميتافيزيقى الذى أقامه كانط فى مواجهة فلسفة نيوتن، وكنت تؤمن بالأهداف الاقتصادية والاجتماعية التى يستخلصها التحليل الماركسى للمجتمع، وللحياة عامة، ولكنك كنت ترفض بل وتسخر من الفلسفة الماركسية.

من هنا بدأت تعد بحثاً لنيل درجة الماجستير، تحاول فيه إثبات عدم موضوعية العلم، عن طريق تقويض الأساس الموضوعى للعلم، متأثراً فى ذلك بأفكار إدنجتون وجينز وبوانكاريه وبيرسون وماخ وغيرهم.

وكما كتبت عن نفسك (جريدة «الأخبار» سنة ١٩٦٩ بمناسبة الإحتفال بذكرى لينين التاسعة والتسعين) كنت تحلم بمغامرة فكرية تقوض بها حقائق العلم الصلبة، وكان العالم المادى من حولك مجرد نسيج وهمى صنعتها التصورات الإنسانية.

كنت ميتافيزيقياً متطرفاً، يتحرك بإرادة نيتشه، ويتعرف بحدس برجسون، ويعيش لا معقول مايرسون، ويسخر من موضوعية العلم بكلمات ادنجتون وجينز.

فأخذت من «المصادفة» موضوع بحثك الأكاديمى، الذى جعلت منه جوداك الجامع، تمتطيه لتقويض موضوعية العلم والعالم، وقطعت بجوداك أشواطاً طويلاً من تاريخ الفكر، وما أن بلغت نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أخذت تترنم بفلسفات بيرسون ودورهم وماخ، وتلوك تصوراتها المثالية، متأهبا لملاقاة المنجزات العلمية الجبارة فى مفتتح القرن العشرين بسيف ميتافيزيقى بتار، ما كان أشد غروره وتعالیه.

فى غمرة هذا البحث، وبالمصادفة إلتقيت بكتاب (المادية والنقد التجريبي) لفلاديمير إيلتش لينين، والذى كان يعرض لتلك الفلسفات المثالية بالنقد والتحليل، ومن يومها تغير

اتجاهك الفكرى وتبدلت حياتك كلها.

كنت تعرف لينين قائداً لثورة اجتماعية جديدة فى التاريخ لها منجزاتها الاقتصادية والسياسية التى تقدرها جيداً، وكذلك كنت تتناقض مع مفاهيمها النظرية وقاعدتها الفلسفية، كانت شطحاتك الميتافيزيقية المتوهجة ترى فيها شحوباً فكرياً لا يستأهل التأمل أو التعمق، وحرصاً على استكمال رحلتك الأكاديمية وقفت فى تعالٍ لاحت له لتجهز بسيفك الميتافيزيقى على هذا الكتاب، ثم تواصلت رحلتك إلى هدفك الأكبر، تقويض العلم الموضوعى فى القرن العشرين.

وقفت عند كتاب لينين، ثم طالت وقفتك، ثم توقفت تماماً، بل توقفت عن مواصلة الرحلة كلها، ترجلت عن جوادك الجامح، وسقط منك سيفك الميتافيزيقى المغرور.

وبدلاً من انتهاء بحثك فى أعوام ثلاثة كما كنت تقدر له، واصلت السير لسبعة أعوام، تراجع فيها رحلتك وبحثك وفكرك وحياتك من جديد، لتخلص فى النهاية إلى ما يناقض بداية الرحلة، إيمان جديد بموضوعية العلم والعالم.

هكذا جاءت معرفتك بهذا المفكر، الذى كان العالم يومئذ يحتفل بمرور ٩٩ عاماً على ميلاده، واحتفلت به أنت أيضاً، ميلاداً جديداً لرحلة عمرك.

- على الرغم من اطلاع العديد من المثقفين غيرك على هذا الكتاب، إلا أنه قد تمكن منك بقوة شكلت تحولاً عظيماً فى فكرك وحياتك، فما السر فى قوة هذا التأثير؟ هل لو قرأت هذا الكتاب فى لحظة زمنية أخرى، قبل ذلك مثلاً، كان يصادف التأثير نفسه؟ هل جاءت قراءتك فى لحظة تاريخية اجتماعية معينة، أو مستوى الأمر؟ أما وأنت قد انتهيت إلى هذه النهاية ذات الرؤى الاجتماعية التقدمية، فأسمح لى بهذه المداخلة.

أولاً: التحليل الماركسى؛

ليس هناك شك فى وجود عدة مزايا يتمتع بها التحليل الماركسى للواقع، ومن المتعارف عليه أن هذا التحليل يستند من حيث التطبيق إلى المناقشة بكل من «المادية التاريخية» و«المادية الديالكتيكية».

بفضل النظرة الديالكتيكية إلى التاريخ، أمكن تجاوز الفهم الآلى المحدود للتاريخ، الذى تعبر عنه نظرية (أنف كليوباترا) خير تعبير، وإحلال فهم آخر «شامل» محله، ذلك لأن تطبيق مفهوم الديالكتيك على التاريخ يعنى إدراك الصفة «الكلية» لمجرى التاريخ البشرى، والنظر إلى أى حادث جزئى من خلال الكل الشامل الذى يكتسب الحادث معناه بوصفه جزءاً منه.

أى أن الفهم الديالكتيكي للتاريخ يعنى توسيع أفق النظرة إلى الحوادث الجزئية بحيث تندرج تحت كليات أعم منها، ولا يصبح لمعانى الجزئية أو الخصوصية مجال فى أحداث التاريخ.

إذن فالمقولة الأساسية فى الديالكتيك التاريخى هى مقولة (الكلية) ولم يكن تأكيد ماركس على أهمية (علاقات الإنتاج) فى تفسير التاريخ إلا تطبيقاً لمقولة الكلية، فلو أن الإنسان ذاته «كلاً» أى شخصية عضوية متماسكة، لما تمكن من فهم تاريخه باعتباره كلاً شاملاً، واعتماداً على صفة «الكلية» هذه تركز كلية الواقع الاقتصادى أو واقع الإنتاج فى نهاية الأمر.

ولأن التاريخ ظاهرة بشرية قبل كل شئ، بمعنى أن الإنسان ذاته أسهم فى أحداثها وتطورها، فلقد كان منطقياً فى هذه الحالة أن تقوم بين الذهن البشرى والواقع التاريخى علاقة ديالكتيكية تعبر عن مدى تغلغل الفكر فى هذا الواقع وعما يقوم بينهما من علاقات متبادلة.

أما تطبيق فكرة الديالكتيك فى مجال الطبيعة فأمر مختلف، ذلك لأن الرغبة فى تطبيق مبادئ واحدة على كافة مظاهر المعرفة، تدفع الماركسية إلى القول «بالمادية الديالكتيكية»، لا المادية التاريخية فحسب، أى تطبيق الديالكتيك على الطبيعة.

- إن المقولة الرئيسة فى الديالكتيك، كما ورد من قبل، هى مقولة «الكلية» فهل تتألف الطبيعة من «كليات» حتى يمكن القول بإمكانية تطبيق الجدل عليها؟

ثانياً: بصدد موقفك من زكى نجيب محمود

فى محاولتك لتحديد مصادر التكوين الفكرى، والأصول الفكرية التى شكلت نظريتك النقدية، تقول بأن مدخلك إلى النقد الأدبى كان بعيداً عن النقد وبعيداً عن الأدب بعامه،

كان هذا المدخل هو اهتمامك بالمنطق وعلم المناهج عامة فى دراستك الفلسفية .

والمنطق فى رأيك هو دراسة لأشكال التعابير، وخاصة المنطق الشكلى، أى المنطق الصورى . ومن دراسة أشكال الفكر تفتحت أمامك أشواق عارمة لدراسة الأشكال المختلفة للتعبير غير الفكرى، التعبير الوجدانى، أو التعبير الفنى والأدبى بشكل عام، وقد ارتبطت هذه الأشواق بممارستك للإبداع الشعرى والأدبى . لهذا فى النقد بلقاء حميم بين اهتماماتك المنطقية، وبين طاقة الإبداع الأدبى لديك .

أن الأمر كان أكبر من هذا، فاهتمامك بأشكال التفكير المنطقى، بدأ يمتد إلى اهتمام شامل بأشكال التعبير فى التطبيق الإنسانى كله، فى قوانين التعبير الإنسانى عامة، لا الأدبية فحسب، بل العلمية والرياضية والاجتماعية .

فى هذه الأيام كنت تغلب الشكل تغليباً يكاد يكون مطلقاً على دراسة العمل الأدبى والفنى وتذوقه، وكان حلمك الكبير أن تكشف القانون الرياضى للعمل الأدبى . وخلاصة الأمر، إن اتجاهك للنقد الأدبى كان لقاءً حميماً بين اهتمامك بالمنطق ومناهج العلوم من جهة، وممارستك للإبداع الأدبى من ناحية أخرى .

وفى سنة ١٩٥٠ تنشر دراسة فى مجلة «علم النفس التكاملى» بعنوان «ما وراء المدرك الحسى» تهاجم فيها فلسفة الوضعية المنطقية بعامة، ود. زكى نجيب محمود بصفته المتحدث بلسانها العربى . وقد استمر هذا الهجوم طوال الخمسينيات والستينيات وما بعد ذلك .

فى سنة ١٩٨٦ ذهبت إلى دمياط لتشارك فى احتفال كلية التربية بالدكتور زكى نجيب محمود، وقدمت واحدة من أبرز الدراسات التى قدمت فى هذا الاحتفال تتحدث فيها عن معانى العقل والعقلانية عند زكى نجيب محمود، وتذكر أنك كتبت فى سنة ١٩٥٠ مهاجماً للوضعية وله، وأنت طوال هذه السنوات الخمس والثلاثين كنت تتابع كتاباته متابعة نقدية دؤبة، ومنذ ذلك التاريخ وحتى اليوم، لم يختلف موقفك من الوضعية المنطقية سواء فى منهجها النظرى العام، أم فى تطبيقها المصرى العربى على يد د. زكى نجيب محمود .

تمهد لدراستك باستعراض سريع للمعالم الأساسية لفلسفة الوضعية المنطقية، وتقول عن مهمة الفلسفة عند الوضعية المنطقية ان مهمتها ليست أن تقيم بناءً معرفياً، أو نسقا

أنطولوجيا أو إيستمولوجيا أو أكسيولوجيا، وإنما تقتصر مهمتها على تحليل العبارات تحليلًا يكشف عن صحة ما تشير إليه من مدركات حسية مباشرة أو عدم صحتها، ووسيلة الفلسفة إلى التحليل هي المنطق، المنطق الصوري بوجه التحديد. فالمنطق سواء بسواء كالرياضة لا يعبر عن شيء في الخارج، وإنما هو صياغات شكلية تقوم على تحصيل الحاصل، ولهذا فهي مجرد أداة للتحليل. إنها فلسفة وضعية من حيث إقتصارها على المعطيات الحسية باعتبارها الأساس والمعيار الوحيد للصدق، وهي منطقية لاتخاذها المنطق الصوري أداة للتحليل وتحديد مدى المطابقة بين التعبير والمعطيات الحسية.

بعد ذلك، وعلى طول دراستك، ترفض فلسفة زكي نجيب محمود على أساس نقدك لمفهوم العقل عنده وتعريفه إياه تعريفاً صورياً إجرائياً. . فتبدأ بمتابعة تعريفه للعقل في عدة مواضع من كتاباته مع ذكر نصوص هذه التعريفات، فهو يقول في أحد تعريفاته مثلاً بأن العقل هو (طريقة السير من نقطة الابتداء إلى نتيجة يوصل إليها) أى هو (النقطة من مقدمة مطروحة أمامنا إلى نتيجة تلزم منها، أو تستدل منها إما لزوماً يقينياً في حالة الرياضة أو استللاً ترجيحياً في حالة العلوم الطبيعية)، وخلاصة هذه التعريفات جميعاً - في رأيك - على تنوعها هي أن العقل والعقلانية هي عملية إجرائية خالصة بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها، سواء كانت هذه العملية عملية استدلالية أم استقرائية، العقل إذن مجرد سلوك عملي يبدأ من مقدمات مبدئية مفروضة وينتهي إلى أهداف مبتغاة دون علاقة له بتلك المقدمات أو تلك الأهداف، إنه خط السير فحسب وخارطته، ولهذا فهو إلى جانب طابعه الإجرائي الخالص له طابع نفعي كذلك، فهو وسيلة أو أداة عملية لتحقيق غاية، وسلامته وصحته في مدى دقته في الوصول إلى هذه الغاية. إنها إذن دقة برجماتية نفعية.

وفضلاً عن ذلك - في رأيك - فليس للعقل في تعريف د. زكي نجيب محمود أى دلالة إيستمولوجية معرفية، بل هو سواء بسواء كالقانون العلمى مجرد تعليمات إجرائية لتيسير الوصول إلى غاية ما، دون أى تعبير عن حقيقة موضوعية أو عن امتلاك معرفي لضرورة خارجية متحققة. أين ذهب شغفك بالمنطق ومناهج العلوم؟

بعد تمهيدك - سالف الذكر - لدراستك، تقول إنه قد أتيج لك متابعة مقالاته الأسبوعية في جريدة «الأهرام»، وأن دوره - أى زكي نجيب محمود - في هذه المقالات كان دوراً

إيجابياً على المستوى الفكرى والاجتماعى، مما يؤكد أنه كان ولا يزال بحق فارس العقل والعقلانية فى مواجهة الفكر السلفى اللاعقلانى المتزمت، وهو فى هذا ولهذا موضع تقدير وإكبار.

ولهذا كان طبيعياً أن يثور فى نفسك هذا السؤال القلق: أين هذا التقدير والإكبار لعقلانية زكى نجيب محمود فى مقالاته هذه، من موقفك النقدى له لأكثر من ثلاثين سنة؟ هل عقلانيته هذه منبئة الصلة بالوضعية المنطقية، أو هى لاتزال امتداداً وتطبيقاً لها؟ وإن صح هذا فما سر إكبارك وتقديرك؟ هل تصدى زكى لنجيب محمود بعقلانيته هذه للخطر الأكبر الذى يواجهه مجتمعنا ممثلاً فى الفكر السلفى اللاعقلانى المتزمت، يجعلك تقبل هذه الدلالة الوضعية للعقل ولا تتعرض لها بنقد، مراعاة لهذه المعركة مع اللامعقول؟

وبدأت بعد ذلك دراستك التفصيلية لتوضح ميرراتك لرفض التعريف الإجرائى النفعى البراجماتى للعقل عند زكى نجيب محمود، ورفضك للدلالة الوضعية لهذا العقل. وفى خاتمة دراستك تعاود سؤال نفسك قائلاً كيف أرحب وأقدر وأكبر مقالات زكى نجيب محمود على الرغم ما فيها من حدود وقصور عن مطاولة المفهوم العلمى للعقل والعقلانية الذى أراه؟ ثم تحاول الإجابة، فتبدأ بوعى - أو بدون وعى - فى مواصلة نقدك وتقديم ميررات سياسية هذه المرة لرفضك لمفهوم العقل والعقلانية عنده؟ حاول الإجابة بوضوح وحسم: هل تكبره وتقدره؟ هل ترفض عقلانيته رفضاً عقلانياً، أو أيديولوجياً؟

ختاماً:

لقد كان (معارك فكرية) سنة ١٩٦٥ فاتحة الطريق أمامنا، فبدأنا، أنا وجيلى جيل الخمسينيات، محاولة التعلم بدخول «العالم» الفكرى عن طريق «العالم» المفكر، ومن هنا حاول التلميذ أن يمارس مع أستاذه ما تعلمه، فإن كنت أحسنت فقد تعلمت، وإن لم أكن أحسنت، فهو نقص فى الاستيعاب.. وإننى بالأصالة عن نفسى، وبالنسبة عن أبناء جيلى أقدم تحية التلاميذ إلى «عالم» أقصد ناظر المدرسة.

القسم الرابع فى الفلسفة

نظرية التنوير الجدلى

د. هجدي عبد الحافظ (*)

اعتقد الكثيرون - ونحن منهم - أن السياسة والأدب قد عطلت محمود العالم عن أبحاثه الفلسفية العميقة، تلك الأبحاث التي بدأها في رسالته المهمة «فلسفة المصادفة»، معتقدين أن جهوده التي افتقدناها كان من الممكن أن تضيء على أنساق الفكر الفلسفى فى العالم العربى أبعاداً جديدة، بل وتحدث طفرة غير مسبوقة. وإذا كان مفكرنا لم يكن يعبأ بتلك الأقوال، ويستسم ابتسامته المعهودة، والمجاملة، فذلك لأنه كان واعياً - فى رأى - بمشروعه الفكرى ذى الطابع التنويرى الجدلى. فهو لم يكن يعبأ فقط بإحداث طفرة على المستوى الفلسفى، ولا بين مشاريعه أن يغير أنساق الفكر الفلسفى فى العالم العربى فحسب ما كان يهتم به وبحرارة أن تتساق مع هذه الطفرة العملية غير المسبوقة طفرة أخرى على مستوى حياة البسطاء، وأن يتحقق مع تغير أنساق الفكر الفلسفى فى العالم العربى تغيراً آخر فى أنساق الواقع الاجتماعى المتدنى للبشر فى بلداننا. إذ إن الفكر والتأمل لديه ليس ترفاً أو وجاهة اجتماعية، ولكن يُقِيمُ بمقدار ما يحققه من تغيير وتطوير فى الواقع الاجتماعى لبسطاء الناس.

وهذا ما دفعه إلى الاتجاه نحو جبهات أخرى يعدها ويشد من أزرها ويقويها، مثله مثل قائد الجيش الذى لا يهتم بمقدمة الجيش فحسب، بل يضيف إلى جملة اهتماماته الإشراف على الترتيبات والتدريبات والمعدات الخاصة بالمؤخرة وبالميمنة والميسرة وبقلب الجيش، حتى يتأهب الجيش بكامله لخوض معركته، وهو فى تكامل تام يؤهله لتحقيق النصر الذى يوده، وهو ما حدا بالعالم إلى الاهتمام بالنقد الأدبى والفنى، والثقافى عموماً، وأن يلقي بثقله

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة حلوان.

فى معاركه الصحفية التى شغلت جهداً ووقتاً كبيراً بمقالاته الصحفية، ومشاركته النشطة فى الندوات والمؤتمرات والملتقيات .

ونظرة منا على كتابات مفكرنا كفيلة بتأيد فكرتنا تلك، فكتبه قد نُشرت - فى أغلبها - فى مناسبات اجتماعية وسياسية تستلزم وضوح القول ودقة وتحديد الإشكاليات بعمق، ولعلنا سنلاحظ فيها ذلك الطابع السجالي الجدلى والنقدى الذى يتفاعل مع الأحداث السياسية والاجتماعية ليحلل، ويستطلع، ويشرح، ويفسر بل ويشرح الواقع ليقدمه لنا فى صورته الغفل، دون رتوش أو تجميل، لنفاجأ بأسئلة الواقع الحقيقية وقد تخلصت من كل الضبابات التى كانت تعيق الفهم والاستيعاب، فاكأ للاشتباكات والخلط بين المصطلحات والمفاهيم المختلفة، ومفرقاً بين أسباب الظاهرة، ومظاهرها ونتائجها، يقدم لنا ذلك السهل الممتنع برشاقة أسلوبه، وقوة منطق حجته، وحجة منهجية، وبحرارة همه الوطنى، وهاجسه الإنسانى الذى لا يفارقه يفرد لكل هذا دون إدعاء لاحتكار الحقيقة، أو تقديم لفصل القول، محترماً للتنوع، ومؤمناً بالاختلاف والتعددية فيما لا يتعدى على حقوق البسطاء الذين آمن بقضاياهم فى العدل والحرية والسلام. ومن هنا كانت كتاباته دائماً وأبداً استجابة لحاجات الواقع الملحة، وليست تعبيراً عن تأمل معلق فى الفراغ، لذا فهو يتوسم دائماً بأن تكون لهذه الكتابات وظيفة عملية نضالية فى واقع، تستجيب لحركة الحياة المتدفقة.

ولعل كتابه «معارك فكرية»^(١) نموذج لهذا الانغماس فى قضايا الواقع حيث خاض على صفحاته سجالات فكرية عديدة ومختلفة أشهرها موقفه الرافض للفلسفة الوضعية المنطقية التى تزعم الدعوة لها فى هذه الآونة د. زكى نجيب محمود، وتصديه لكل الأفكار التى من شأنها أن تُثبت الواقع ولا تدفع بتغييره للأمام، أو تعرقل حركة المجتمع للتطور والنمو المنشود. وإذا أضفنا أن ما جاء بالكتاب من نصوص قد نشرت فترات سابقة بالصحف والمجلات اليومية والأسبوعية بمصر، سيمكثنا تصور حجم الدور الذى لعبته تلك المقالات فى الفراغ الذى دار فى الواقع الاجتماعى فى هذه الآونة. بالإضافة إلى مساعدته فى تكوين رأى عام قوى استند على ما جاء بهذه المقالات من حجج وأسانيد فلسفية ومنطقية.

(١) محمود أمين العالم «معارك فكرية» - دار الهلال - ط٢، ١٩٧٠.

كما جاء كتابه «مفاهيم وقضايا إشكالية»^(١) ليكمل المعنى السابق نفسه، إلا أنه قد ركز في هذه المرة على النخبة، صحيح لم يفقد ذلك الطابع السجالي، إلا أن نصوصه لم تكن مقالات وجهتها القاعدة العريضة من قراء الصحف اليومية والمجلات، بل كانت نصوصه عبارة عن أبحاث منهجية علمية كانت موجهة في أغلبها إلى المثقفين والمفكرين، ولعل أغلبها جاء في صورة أوراق تم تقديمها في مؤتمرات وندوات مختلفة، ومن هنا انعكس هذا على اختيار طبيعة الموضوعات المعالجة في هذا الكتاب، حيث انصبت في أغلبها على الثقافة والمثقفين والحدائق، وعالجت بمنهج علمي رصين إسهامات بعض مفكرينا العرب المعاصرين، ودخلت معهم في سجلات فكرية عميقة لتؤكد من جديد الثوابت التي يقوم عليها فكر محمود العالم.

وقد جاء كتابه «الوعى والوعى الزائف في الفكر العربى المعاصر»^(٢) على الطريقة نفسها، إلا أنه قد تميز بأنه موجه للقارئ العادى والقارئ المثقف على سواء، فقد جمع بين المقالات، والدراسات العلمية، والعالم نفسه يعترف بأن هذا الكتاب هو الجزء الثانى من كتابه الأول «معارك فكرية» حيث وجد أنهما يلتقيان في أنهما يضمّان طائفة من المقالات المتنوعة التي تعالج - على رغم تنوعها - موضوعاً واحداً هو نقد الفكر النظرى والاجتماعى في حياتنا العربية - المصرية المعاصرة - وخاصة فيما يمس قضايا العلم والحرية والاشتراكية،^(٣) والحق أن موضوعات الكتاب قد تنوعت بصورة كبيرة، وحافظت أيضاً على هذا الطابع السجالي والنقدى. وهكذا يمكننا القول على بقية كتبه وحتى الأخيرة منها ولا يخلو كتاب لمفكرنا من أسماء باحثين ومفكرين يتفقون معه ويختلفون، معاصرين أو قداماء، فهو الفكر العربى الذى لا يعتمد على التأمل المحض، أو التفكير بمعزل عن الواقع والناس، لذا فهو يتسم دائماً بطزاجة الواقع في معالجته، وبعرض الأفكار الأخرى في الموضوع ليذكرها، ويعمقها، أو لينقدها ويفندها، لي طرح أفكاره على قاعدة فكرية جديدة وممهدة للفهم والاستيعاب.

(١) محمود أمين العالم «مفاهيم وقضايا إشكالية» - دار الثقافة الجديدة - ط١، ١٩٨٩.

(٢) محمود أمين العالم «الوعى والوعى الزائف في الفكر العربى المعاصر» - هيرن - ط١، الدار البيضاء ١٩٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٧.

إن حياة وفكر محمود العالم مرتبطا لأقصى حد بحياة وفكر الثقافة العربية التي نتعامل مع صانعيتها وأبنائها دوماً، وقد حاول التخلص من تلك الازدواجية التي تغلف موقف أغلب المفكرين العرب على مستوى الفكر والسلوك، ومن ثم على مستوى خطابه الفكري، فلقد آمن بأفكاره التي جهر بها، وأنعكست هذه الأفكار على حياته وسلوكه الشخصي ومن هنا انعكست أفكاره السياسية على انتماءاته الحزبية، فاختار مواقعه دوماً في قلب اليسار، وحاول أن يكون ذلك المثقف العضوى في مجتمعه على الدوام، سواء في الداخل أم في الخارج حين أرغم في السبعينيات على البقاء بفرنسا، ومن ثم كان سلوكه متسقاً مع جملة قناعاته، وتوجهاته، وظل حتى هذه اللحظة كذلك يعلن ما يؤمن به، ويتصرف تبعاً لما يؤمن به ويعلنه، ولكي نقدم ما أسميناه لديه بنظرية التنوير الجدلى سيتعين علينا أولاً النفاذ إلى المقصود ببعض المصطلحات التي يستخدمها، والتعرف على حدود تلك المصطلحات لديه، وسنبداً بمصطلح التنوير.

التنوير

المعروف أن التنوير حركة فلسفية ظهرت في الغرب لإعداد الأذهان والواقع للحداثة كفلسفة، وللتحديث كوسيلة للتغيير في الواقع في كل المستويات، استناداً على العقل الإنسانى، ونشر الوعي بين الناس لتجنب الشرور الاجتماعية التي تنشأ كنتيجة للجهل بفهم الطبيعة الإنسانية. والواقع أن الأصل اللغوى للكلمة يعود لكلمة Luminaria اللاتينية وهى «الشعلة»، وقد استخدمت الكلمة قبل أن يستخدمها الفلاسفة بمعنى دينى، حيث تحدث فلاسفة القرون الوسطى عن «النور الطبيعى» والذي اعتبروه فضيل من الله فهو نور الإيمان. بينما بدأ استخدام مصطلح التنوير بداية من القرن الثامن عشر حيث اعتبر «عصر الأنوار»، وأطلق على تلك الأفكار التي ألهمت الحياة الفكرية في أوروبا آنذاك^(١). إن التنوير يأخذ لدى العالم أيضاً ذلك البعد الواقعى المرتبط بالفكر النظرى، وهو شديد الحساسية فى ألا يصبح التنوير شيئاً معلقاً فى فراغ، أو قاصراً على تنوير النخبة، فيتحول إلى شكلية برانية لا قيمة لها «فالتنوير ليس شيئاً معلقاً فى فراغ، ليس وجهة ثقافية، وليس عقلانية

(١) انظر: د. مراد وهبة - المعجم الفلسفى - ط٣، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٩، وانظر أيضاً:

Protique de la philosophic, hatir, paris, 1994

مجردة متعالية يتمتع بها نخبة من المثقفين فحسب، وتتحدى بها التضاريس البرانية للمدن الكبرى، وتتجلى في المظاهر الاستهلاكية، والترفيهية، والاستمتاعية المقصورة على الفئات العليا أو المتوسطة^(١). فعلى التنوير ألا يكون حبيسا للفكر المجرد، أو أن يكون عملا ثقافيا بحتا، ومن هنا كان النقد الذى وجهه العالم للدكتور جابر عصفور بخصوص كتابه عن التنوير إذ يقول: «إن د. عصفور يتعامل مع التنوير تعاملأ نخبويا ثقافيا أساسا. فالتنوير عنده يكاد يكون مقصورا على حركة الفكر لا يتعداها. والتنوير - فى تقديرى - لا يقتصر على حركة الفكر بل هو جزء من البنية المجتمعية الشاملة، ولا تكون له دلالة أو فاعلية بغيرها»^(٢). ومن هذا كان ربط العالم بين التنوير وبين حياة الناس باعتباره لا بد وأن يكون نقلة لحياتهم على مستوى الرؤية والواقع، وفى مقابل التحديات المفروضة على الشعوب، ومن هذا فالمشروعات الكبرى المرتبطة بالتنوير هى أعمال تنويرية وبامتياز ومن هنا كان اختياره للتدليل على رؤيته تلك بالسد العالى. إن مشروع كمشروع السد العالى ليس مجرد مشروع تعميرى... بل هو مشروع تنويرى بامتياز، نقل العمال والفلاحين والمهندسين والباحثين والمديرين إلى مستوى عقلانى جديد، وإلى رؤية استراتيجية جديدة، فى مشاركتهم لتغيير مجرى نهر، فى إطار شبكة من الأعمال التخطيطية المتكاملة، وفى مواجهة تحد وطنى شعبى لدول إمبريالية كبرى^(٣). التنوير بهذا المعنى عملية نهضوية متكاملة وعلى كل الجهات. «إنما التنوير عملية نهضوية شاملة من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحياتية والوطنية والقومية، تكون كذلك أو لا تكون إلا عملية نهضوية برانية متعالية»^(٤) هو إذن كما يراه العالم مشروع متكامل يتصدى للعقبات التى تعرقل مسيرته بروح نقدية وثابتة، تحقق فى الواقع خطة للتنمية الشاملة وفى كل المجالات بحيث يتجذر فى الواقع والوعى والوجدان إذا أراد بأن يكون مشروعاً تنويريا فاعلا وحقيقيا «لا تنوير حقيقيا وفعالا بغير المواجهة النقدية لظواهر التردى والتخلف والتبعية، وبغير الدعوة إلى تحقيق تغيير جذرى فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية

(١) محمود أمين العالم «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية»، دار المستقبل العربى، ١٤، ١٩٩٦، ص ٢١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٦.

والتشريعية على المستوى الوطنى والقومى، وبلورة موقف مجتمعى واع فاعل نضالى لتحقيق ذلك»^(١).

وإجمالاً فالعالم على يقين بأنه «لا تنوير حقيقياً بغير خطة تنمية إنتاجية اجتماعية ثقافية شاملة، بغير تحرير الديمقراطية فى اتخاذ قراراتها المصيرية وفى تنفيذها ورقابتها. باختصار لا تنوير بغير تغيير مجتمعى إنتاجى ذى بعد ديمقراطى وطنى قومى، وإلا أصبح التنوير مجرد عملية نخبوية علوية»^(٢) والعالم لا ينسى أن يذكر بأن للمثقف العربى دور ومهمة كبرى فى صنع العملية التنويرية الكبرى، إذا ما استطاع التخلص من أسر الفكر المجرد له، وإذا ما تسلح بالنقد الموضوعى، ويرفع مفكرنا هذا الدور إلى درجة المهمة، بل وحتى الفريضة، خاصة عندما يثنى المثقف عن أن يحبس نفسه فى ملكوت الذهن المجرد فقط، بل لابد له أن يجعل من التنوير العقلانى الذاتى سلاحاً للنقد الموضوعى والتغيير والتطوير المجتمعى الشامل. هذه هى المهمة الكبرى والفريضة المطلوبة من المثقف العربى.^(٣)

كان هذا هو مفهوم التنوير كما فهمه محمود العالم، إلا أنه يمكننا تقديم ما أسميناه لديه «بنظرية التنوير الجدلى»، سيتعين علينا أيضاً توضيح ذلك الجانب التكاملى فى فكره، وهو ما استقاه من عالم النفس المصرى يوسف مراد (١٩٠٢ - ١٩٦٦).

تكاملية يوسف مراد

بدأت فكرة التكاملية لدى يوسف مراد فى مجال علم النفس، حيث أراد ألا يكون هناك عامل محدد واحد، تُفسر على أساسه سلوكيات النفس، بل أراد أن يكون المنهج الذى عن طريقه يمكن سبر غور النفس الإنسانية أكثر غناً، ورحابة من تلك المناهج أحادية الجانب، وهو ما التقطه العالم وشعر معه بالرحابة والتنوع الذى ينشدهما، ومن هنا فهم أن التكاملية فى علم النفس تعتبر محاولة للتعرف على أسرار النفس البشرية، فى غير معزل عن أسسها البيولوجية الفسيولوجية من ناحية، وفى غير معزل عن بيئتها الاجتماعية من ناحية أخرى. من علم الحياة ومن علم النفس، ومن علم الاجتماع، يسعى الدكتور يوسف

(١) المرجع السابق، ص ٢١٧.

(٢) المرجع السابق، نفس الموضوع.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٨.

مراد لاستخلاص صيغة موحدة ونظرة شاملة لهذه النفس، تتعمق جذورها الخفية، وتتعرف على طبيعتها الديناميكية الزاخرة بالصراع والتناقض، وتكشف تفاعلها الخلاق مع بيئتها المحيطة بها، ثم تتابع حركتها المتجهة دائما إلى الأمام.^(١)

ويبرز مفكرنا كيف أن يوسف مراد قد رفض مدرسة التحليل النفسى لأنها «تأسر الحاضر والمستقبل فى سجن الماضى، وتخضع النفس البشرية لقوانين صارمة، تثبت منذ الطفولة وتشكل حركة النفس فى اتجاهها نحو المستقبل. إنها بهذا تفقد النفس البشرية إرادتها وحرية اختيارها وتخضعها لحتمية عمياء»^(٢) ويبرز فى نفس الوقت رفضه لمدرسة الجشطلت أو الصيغة، وذلك لأنها «تكتفى بتصوير الحالة الراهنة لخبرة الشعور بل تكاد تقتصر على حدوده السلوكية الخارجية، فى إطار لحظة جزئية محددة»^(٣) ويشرح محمود العالم الكيفية التى استطاع بها يوسف مراد الخروج من أسر المدرستين باعتبار أن النفس لديه أكثر حرية من المدرسة الأولى، وأكثر رحابة من الثانية فرأى أن يوسف مراد قد سعى إلى صياغة جديدة تجمع بين المدرستين معاً، لا جمعا عددياً شكلياً، بل يجمعهما فى مركب جديد يوحد بينهما ويضيف إليهما على نحو خلاق^(٤)، ويستطرد العالم شارحاً كيف تأتى له ذلك عندما وجد يوسف مراد «يتبين أن النفس البشرية، تتحرك عبر مستويات ثلاثة فى وقت واحد. مستوى بيولوجى يتمثل فى الجهاز العصبى والغدد الصماء، وغيرها، ومستوى نفسى يتمثل فى المظاهر الانفعالية والإدراكية والعقلية المختلفة ومستوى اجتماعى يتمثل فى الظروف المتنوعة للبيئة الاجتماعية التى يعيش فيها الإنسان. وبهذه المستويات تتحرك الشخصية الإنسانية، فى وحدة متكاملة متفاعلة، وتتقدم وترتقى إلى غير حد»^(٥). ويضيف العالم إنه «فى كل مجال من هذه المجالات الثلاثة يكتشف قانون التكامل الخاص به، الذى يمهد إلى المجال الأعلى. أن الجهاز العصبى هو جهاز التكامل فى المستوى البيولوجى وأن الذاكرة هى جهاز التكامل فى المستوى النفسى، وأن اللغة هى جهاز التكامل فى المستوى الاجتماعى.. وبين الأجهزة الثلاثة هذه وحدة وظيفية تتكامل بها حركة النفس البشرية».^(٦)

(١) محمود أمين العالم «الإنسان موقف» - دار قضايا فكرية - ط٢، ١٩٩٤، ص ٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٦١.

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٥) المرجع السابق، ص ٦١، ٦٢.

(٦) المرجع السابق، ص ٦٣.

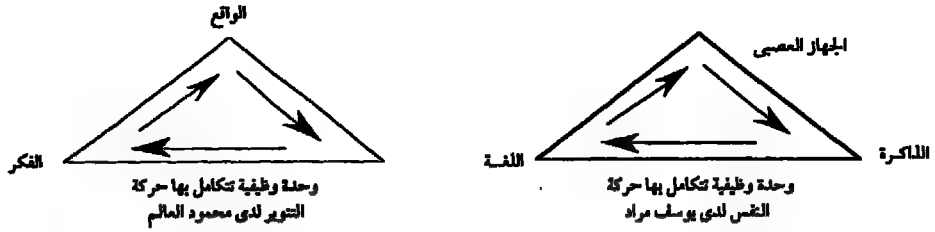
تلك هى التكاملية التى شددت انتباه مفكرنا، والحق أن أسباب العالم سنجدتها فى قلب هذه التكاملية ذاتها المستقاة من يوسف مراد، أول هذه الأسباب أن يوسف مراد لم يفصل النفس البشرية عن محيطها الاجتماعى، وثانيهما أن هذه التكاملية ذات طبيعة ديناميكية راحرة بالصراع والتناقض، وثالث هذه الأسباب أن حركة تلك التكاملية تتجه نحو الأمام ومن يعرف محمود العالم يدرك مدى أهمية هذه الأسباب فى منظومة تفكيره العلمى الجدلى. إلا أنه لم يشأ أن يتبنى هذه الأفكار على عواهنها، إذ إن نظريته الفلسفية العامة لا تستقيم فى القبول والتبنى لأى فكرة مهما كانت وجاهتها دون أن تكون قابلة للتطبيق فى حقول بحثية أخرى، وليس فى علم النفس فقط، ومن هنا كان انتقاده لهذا المذهب حينما يرى «وقد لمجد فى هذا المذهب تعميما نظريا يفتقد إلى التجريب التفصيلى الدقيق»^(١)، ولهذا فهو لا يتردد فى أن يعلن «ولا شك أن المذهب التكاملى هذا هو مجرد أساس نظرى يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة والتطبيق والاختبار العلمى لاغناؤه وتطويره»^(٢). ومن هنا وكأنه وضع على عاتقه تلك المهمة التى طرحها فى الدراسة والبحث والتطبيق والاختبار العلمى، عساه يصل إلى إغناء وتطوير تلك التكاملية التى جذبت اهتمامه، ووجد فى ثناياها بعض مما يحقق طموحه الفكرى والفلسفى.

تكاملية محمود العالم

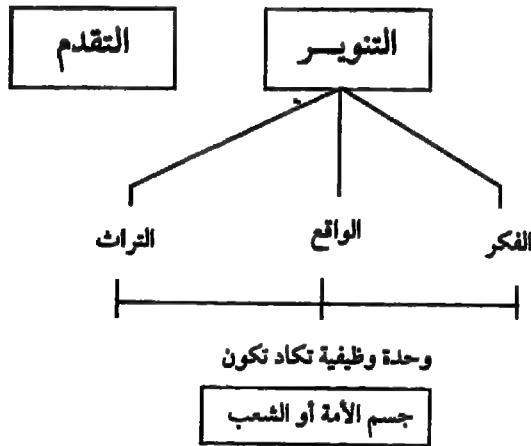
على النسق السابق نفسه يحاول محمود العالم بناء تكاملية التى تستند عليها نظريته فى التنوير الجدلى، فإذا كان الجهاز التكاملى لدى يوسف مراد ثلاثى الأبعاد إذ يتكون من الجهاز العصبى وهو جهاز التكامل فى المستوى البيولوجى، والذاكرة كجهاز للتكامل فى المستوى النفسى، واللغة كجهاز التكامل فى المستوى الاجتماعى، ويربط هذا الجهاز ثلاثى الأبعاد وحدة وظيفية تتكامل بها حركة النفس البشرية، فإن تكاملية محمود العالم تقوم أيضا على بناء ثلاثى الأبعاد يستند على الواقع، ثم التراث، وأخيرا الفكر، وبينهما أيضا وحدة وظيفية تتكامل بها حركة التنوير على النحو التالى:

(١) الموضع السابق.

(٢) الموضع السابق.



إلا أن محمود العالم لا يكتفى بهذه التماثلية البسيطة، إذ يعتبر الأبعاد الثلاثة لديه على واقع حي من لحم ودم، وتصبح الوحدة الوظيفية التي تتكامل بها حركة التنوير لديه تعبير عن جسم الأمة أو الشعب، ومن هنا تكتسب حقيقتها الإنسانية الواقعية، كما أن التنوير لديه - كما رأينا - لا قيمة له إذا لم يكن مرتبطاً بأهداف وطموحات الناس، وتغيير واقعهم الفعلي نحو واقع آخر أكثر تحراً، وأكثر تقدماً، ومن هنا كان للتنوير لديه مهمة تاريخية يحقق عن طريقها التقدم على النحو التالي:



وعلى ذلك فإن جسم الأمة يتأثر مرضاً وصحة، هزيمة وانتصاراً على هرمونية وتناغم كل من الفكر والواقع والتراث. هذا التأثير والتأثر بين جسم الأمة وأبعاد التنوير الثلاثية ليس تأثير وتأثراً ميكانيكياً آلياً، ولكنه جدلياً، وتتسع هذه الرؤية الجدلية لدى محمود العالم الذي يحاول دائماً رؤية الظاهرة في واقعها كاشفاً عن مجموعة العلاقات المختلفة التي تربطها بالظواهر الأخرى، فهو يرى الفكرة في تطورها التاريخي في الواقع وتفاعلها

المستمر، وربما المناضل على الأرض، وهو يرى أن التوفيقية تستند على علاقة تجاور استيعادية، وإيمانه بالتنوع والاختلاف جعل العلاقة بين الظواهر لديه علاقة تفاعل جدلي، ومن هنا فعلاقة التجاور علاقة تبدأ متية لديه، بينما علاقة التفاعل الجدلي قادرة على الإضافة والتجديد المستمر والتجاور والإبداع، إذ يرى أن العصر الذي نعيشه «هو عصر الاختلاف داخل الهوية، والفردية والتنوع داخل الكلية، والتعددية داخل النظام، والمخيلة والإبداع داخل العقلانية، والثقافي داخل الاقتصاد والحلم داخل بنية العلم، والإبداع داخل القيمة، والذاتية في قلب الموضوعية والعلاقات الجدلية المتداخلة المتفاعلة، تتحرك بين الكلى والجزئى، بين العام والخاص، بين تناقض الوحدات ووحدة المتناقضات»^(١)

ولعل تلك التكاملية التي نشرها العالم، وتأثر بها جعله يرفض دائما التفسير أحادى الجانب لأى ظاهرة، وهو ما جعله يرفض التفسير الماركسى الاقتصادى كعنصر وحيد لفهم الظاهرة الإنسانية والتعامل معها. فلطالما عمل دائما على رؤية الظاهرة فى كل أسبابها وتفسيراتها المتعددة وهو ما جعله أيضا ينظر إلى التراث ولا يرفضه، ولكن حاول أن ينقده، أى يقبله قبول نقدى، ولا يتخلى عنه.

هذه الرؤية الواقعية الموضوعية جعلته خصماً عنيدا للفلسفة الوضعية التي رفضها جملة وتفصيلا داعيا إلى ما أسماه بالفلسفة الموضوعية.

العالم ورفضه للوضعية المنطقية

إن العالم يرفض الوضعية المنطقية كفلسفة تعزل اللغة عن سياقها الحى، وبالتالي تتعامل مع اللغة كمجرد نسق فارغ من الألفاظ، ولست ظاهرة اجتماعية كاملة الأهلية لأنها تعامل اللغة لا باعتبارها ظاهرة اجتماعية بل باعتبارها مجرد نسق من الألفاظ والعلاقات والرموز، وتسعى إلى معرفة الصدق فيها بتحليل هذه الألفاظ والعلامات والرموز تحليلا منطقيا جامدا يعزل اللغة عزلا كاملا عن سياقها الحى^(٢). ويضع محمود العالم يده على إشكالية أخرى تقع فيها الوضعية المنطقية بصدد اللغة ألا وهى النظرة التحليلية الصرفة والتي

(١) محمود أمين العالم «مقدمة قضايا فكرية»، عدد ١٥، ١٦، ص ١٧.

(٢) محمود أمين العالم «معارك فكرية»، مرجع سابق، ص ١٨.

تؤدى أيضا إلى عزل اللغة عن نسيج الحياة المتدفق، وتغافلها عن تلك الحركة المتصلة والتداخل التام فى الواقع المادى والتاريخ الإنسانى «إن الوضعية المنطقية قد قتشت داخل هذه التعابير - اللغوية - فلم تجد ما يقابلها فى الواقع الحى من وقائع محسوسة جزئية محدودة، فحكمت عليها بأنها تعابير ذاتية. وسبب ذلك هو تلك النظرة التحليلية المغرقة التى تفصل الأحكام الأخلاقية والجمالية عن نسيجها الحى»^(١). إضافة إلى أن هذه الفلسفة تفترض «وجود مكونا من كثرة الوقائع والأحداث الجزئية غير المترابطة، وتقتصر دور العلم على تحديد الروابط الملائمة بينهما، وهى تتغافل عما فى الواقع المادى والتاريخ الإنسانى من حركة متصلة وتداخل دائم شامل...»^(٢). إن الاهتمام بالمضمون الواقعى لنتائج العلم وقوانين حركة الواقع مسألة أساسية يعيرها محمود العالم الاهتمام الأكبر، وهو لهذا يأخذ على الفلسفة الوضعية المنطقية إهمالها لهذا الجانب وقصر اهتمامها على الأشكال الفارغة المجردة للعلاقات والروابط التى يحددها العالم فى تعابيرها بين معطيات الحس وجزئيات هذا الواقع وهى بهذا لا تعزل الفلسفة عن المضمون الواقعى للعلم وتسعى لتجميد حركة الواقع وتمزيق التداخل بين عناصره وأحداثه، بل تعزل الفلسفة عن التجربة الإنسانية المرتبطة بتاريخ العلم وتطور وسائله الفنية وتقف من هذا العلم ومن هذه التجربة الإنسانية موقفا متعاليا ميتافيزيقيا^(٣) الفلسفة الوضعية المنطقية إذن من وجهة نظر محمود العالم لا تصلح أن تكون الفلسفة التى يعتمد عليها أو تلبي احتياجاته المعرفية ليس فقط بسبب ما اكتشفناه معه منذ حين عن أداء تلك الفلسفة فى الواقع الحى أو تعاملها مع الظواهر، ولكن أيضا لأن التنوير الذى يريده العالم ويسعى به لبلوغ التقدم عندما يغير الإنسان الاجتماعى الحى معه، فإن هذه الفلسفة لا يمكنها أن تلبي هذا الطموح العزيز على مفكرنا إذ هى «تعمل على تجريد الإنسان المعاصر من أسلحته النظرية التى يتسلح بها للقضاء على عوامل التخلف ولتوحيد صفوفه ودفع التاريخ البشرى إلى الامام»^(٤) كما أنه يجدها فى نفس الوقت تأنف من التجربة الإنسانية، ومن نتائج العلم، وباجملة فهى ضد التطور الذى ينشده، لذا فهو

(١) الموضع السابق.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢، ٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢.

يصفها بأنها «فلسفة ذاتية مثالية أو بتعبير أدق ميتافيزيقا تتعالى على التجربة الإنسانية وعلى النتائج الموضوعية للعلم. وهى نظرة جامدة ضيقة للعلم وهى بهذا كله فلسفة معادية للتطور^(١). كما أن المآخذ المهم الذى يورق العالم بشدة أن الوضعية المنطقية سوف تحرم مجاله الحيوى من أهم ما يميزه ويحرص عليه بشدة ألا وهو ذلك الفضاء الجمالى والأخلاقي الذى أبلى فيه محمود العالم بلاءاً حسناً، بل أنه يؤمن إيماناً راسخاً بأهمية هذا المجال فى بناء الشخصية الإنسانية المتكاملة، ولقد خاض فى غماره مئات المعارك والنقاشات، بل وشغل جزءاً ليس هيناً من اهتماماته الحياتية، فعلى جبهة النقد الأدبى والفنى كانت له إسهاماته وإضافاته الهامة، ومن هنا فكان يسيئه من تحليل الوضعية المنطقية أنها تفصل الأحكام الأخلاقية والجمالية عن نسيجها الحى، لذا «فلو أنها نظرت إلى هذه الأحكام نظرة موضوعية تأليفية، وتعرفت عليها كوظيفة حية فى مجال حى، لتكشف قانوناً موضوعياً للأخلاق ولأدركت أساساً موضوعياً للتذوق الجمالى، ولكن منهج التحليل الخالص يعزل الظواهر عن سياقها الحى، إنه يحيلها أولاً إلى عبارات لغوية، ثم يسعى للكشف عن الصدق فيها بالتحليل بدلا من ربط العبارة اللغوية بسياقها الاجتماعى والموضوعى، بدلا من اتخاذ النظرة التاريخية التأليفية^(٢)».

العالم يدعو إلى فلسفة موضوعية جديدة

رأينا كيف أن محمود العالم ضد الفكر المجرد غير المتصل بالواقع والحياة، وكيف رفض تحليل الوضعية المنطقية، لأن فلسفته التى ينشدها لا بد أن تكون مرتبطة بمشكلات مجتمعه، وبأرض الواقع الذى يحياه، حتى تشارك هذه الفلسفة التى يرغب فيها فى صنع حياة الناس وتطوير المجتمع «نحن ندرك أن معرفتنا بالقوانين وأن استكمال العربى بالحياة، لا يتحقق بمجرد التأمل الأجوف أو التحليل البارد للعبارات اللغوية، وإنما بالمساهمة والمشاركة فى بناء الحياة وبحمل أعبائها ومواجهة مشكلاتها وصعابها فى شجاعة، وصبر، وبالعمل الدائم الدائب، العمل المتبصر الرشيد. ونحن ندرك أنه بالنظرة الشاملة، وبالفلسفة الموضوعية لا تزداد وعياً ومعرفة فحسب، بل تزداد كذلك قدرة على تطوير مجتمعنا

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

البشرى...^(١) لكن ما سمات تلك الفلسفة الموضوعية التى يدعو إليها؟ لعل السمة الأولى تكمن فى أنها ذات نظرة شاملة، كما أنها تربط بين الفكر والعمل إذ يصف الفلسفة الموضوعية محددا إياها بأنها «التى تهبن النظر الشاملة للحياة، التى تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خبراتنا الإنسانية، كما تعمم نتائجنا العملية...»^(٢) كما أن تلك الفلسفة ذات طبيعة تفاضلية، إذ لا تكتشف إلا أثناء العمل وفى قلب نضالنا من أجل صياغة حياة جديدة لنا، اكتشفنا لها إذن يتم من «... خلال العمل والإنتاج والتمرس بالحياة وقد أخذنا نصوغ لأنفسنا فلسفة عامة، نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة للفكر والطبيعة وللإنسان وللتاريخ ونتخذها سبيلاً لدفع عجلة التقدم وإزالة العقبات من طريقنا...»^(٣).

كما أنها فلسفة نختبرها بأنفسنا وأثناء نضالنا على أرض الواقع، نتعرف من خلالها على القوانين الموضوعية، ونسيطر من خلالها على هذه القوانين حتى نضمن تقدمنا، بل وحررتنا «نحن كل يوم نختبر موضوعية القوانين الجزئية للعلوم المختلفة ونسعى لتعميمها وصياغة نظرة شاملة منها، ونحن نسعى فى دأب للتعرف على القوانين فى حركة الأشياء المادية والأشياء النفسية والاجتماعية. ونسعى للسيطرة على هذه القوانين، لأن السيطرة عليها ضمان للتقدم وضمنان للحرية»^(٤).

وحتى لا يقال إن هذه الفلسفة المنشودة تتعالى على العلم، أو أنها حقيقة فرضت فرضاً على الواقع، وهى أيضاً ليست تأملاً خالصاً لقوانين الطبيعة فإن العالم مشغول إلى حد كبير لأن ينفى عن فلسفته كل هذه الاتهامات ليؤكد طبيعة هذه الفلسفة العلمية الموضوعية. إذن «هذه الفلسفة ليست موقفاً متعالياً على العلم، ونسقا ذهنياً مفروضاً على الحقيقة الموضوعية يقوم منطقاً على الوحدة الداخلية البحتة لمقدماته ونتائجها. وهى ليست كذلك موقفاً تأملياً خالصاً من قوانين الطبيعة وحركة التاريخ البشرى بل هى أولاً فلسفة علمية موضوعية تحترم العلم، وتدرك الحركة الشاملة فى الواقع المادى والتاريخى، وتحترم قوانينها الموضوعية. بل إن الموضوع الأصيل لهذه الفلسفة هو الحركة فى الواقع المادى

(١) المرجع السابق، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

(٣) الموضع السابق.

(٤) الموضع السابق.

والبشرى على السواء. وهى تتبين فى هذه الحركة القوانين التى يستخلصها كل علم على حدة بوسائله التكنيكية الخاصة، ولكن الفلسفة تسعى لتعميم هذه القوانين واستخلاص القواعد العامة منها^(١)، ولا ينسى أن يضيف إلى مهمة هذه الفلسفة الجديدة مهمة أخرى يضعها محمود العالم فى صلب اهتماماته ألا وهى مهمة تغيير العالم. تلك المهمة التى يضيفها لمهمة فلسفته المعرفية. «وهى إلى جانب هذا لا تقتصر على مجرد المعرفة بل تتسلح بهذه المعرفة العلمية المنضبطة وبهذه التعميمات لتحقيق مهمة جديدة غير منفصلة عن مهمتها العرفانية هى مهمة تغيير العالم»^(٢) لعل هذه الفلسفة كما يريدنا مفكرنا سيكورن لديها الإمكانيات لوضع مواطنينا للأمام لتخطى عقبات الواقع، فلا غرو فهى فلسفة لصيقة بالواقع المحلى واحتياجاتنا الملحة، ومن ثم فهى موضوعية، وتخلو من التعقيد، تعى قدراتها فلا يعترىها الغرور، تهتم بالإنسان وبجهده وعمله، كما تهتم بالعقل والمعرفة، ومن هنا يمكن أن تمتلك هذه الفلسفة آفاق مستقبلية لا محدودة تتميز بأنها تقف على أرض صلبة، وليس على محض خيال صرف. إذن «هذه هى فلسفتنا الإنسانية المستمدة من واقعنا ووجداننا القومى واحتياجاتنا الملحة، فلسفة موضوعية فيها بساطة وصفاء وتواضع، فيها الكلمة والإنسان، فيها المعرفة والعمل، فيها جهدى وجهود الناس جميعاً، فيها احترام العقل البشرى واحترام العمل البشرى، وفيها تفاؤل موضوعى غامر بالمستقبل البشرى»^(٣).

رؤية نقدية

على الرغم من أن موضوعية وواقعية نظرة مفكرنا وتكاملها، إلا أنها أوقعتنا أحياناً فى مازق كبير، خاصة عندما تكون بصدد الوصول لحلول للواقع عن طريق التعالى عليه، وترك الواقع جانباً، فالحظة لا تحتل سوى التنظير، بينما تمثل تلك التكاملية لديه عائق، يمنع من التفكير بمعزل عن الارتباط السابق الذى أوضحناه. كما أن هناك نقداً آخر يمكن أن يوجه إلى مفكرنا، خاص بطبيعة الأداء لهذا المشروع العقلانى أو العلمى، والذى يتسم دائماً بموقف موضوعى عميق على المستوى الفكرى، بينما يتحول هذا الموقف من شفافية

(١) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) للموضع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠.

وعمق ووضوح فكرى وصرامة منهجية إلى تخبط وعدم قدرة على الحركة والأداء على مستوى الواقع، وباعتراف كاتبنا نفسه خاصة فى تقديمه لكتاب «قضايا فكرية» الذى ناقش موضوع «الفكر الغربى على مشارف القرن الحادى والعشرين»، حينما يرى أن المشروع العلمى الموضوعى لم يستطع أن يقدم حلاً عملياً بديلاً فى مواجهة العدوان أثناء حرب الخليج على الرغم من أنه أرجع هذا نتيجة لتخلف الأوضاع العربية عامة وتفككها، وربما نضيف من جانبنا إلى العامل السابق أزمة اليسار فى العالم حيث لم يمه بعد إعادة ترتيب أوراقه النظرية، ومن ثم أزمة اليسار المصرى الذى يحاول جدياً مراجعة أطروحاته وبيديياته، بل ومسلماته على ضوء التطورات الحاصلة فى العالم اليوم. ومع هذا لا يمكن أن يغيب عن نظرنا هذه الثنائية بين الأداء الفكرى والأداء فى الواقع، لعل هذا يستثير بعض مفكرينا للاضطلاع بهذا الجهد التنظيرى والمعرفى، انطلاقاً من هذا الواقع المأزوم والذى فى حاجة إلى إعادة فهمه ودراسته على ضوء التغيرات الجديدة فى الداخل والخارج. وبالطبع مفكرنا محمود العالم واحد من ألمع المؤهلين علماً وعملاً للقيام بهذا الجهد المعرفى المهم.

مارلنا نتنظر من محمود أمين العالم الكثير المبدع، فالحقيقة: هو رجل من طراز فريد مازال يثرى فكرنا العربى النظرى والنقدى بفكره الشاب، وعقليته المتجددة، وتفتحته الدائم على التجارب الأخرى، وقدرته على المراجعة ونقد الذات، وجسارته فى إعلان ما يعتقد أنه الحق، والتمسك به والدفاع عنه، جاعلاً من نبضه الإنسانى بوصلة يهتدى بها نحو الإنسان، متمسكاً بحق هذا الإنسان فى حياة حرة وكرامة يظللها العدل الاجتماعى وتعلو فيها رايات التقدم والعقلانية والإبداع.

السياسى والمعرفى فى نقد العالم لمدرسة فرانكفورت.. ملاحظات أولية

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

فى دراسته «الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها» يقدم العالم مدرسة فرانكفورت - فى مواجهة مدرسة مابعد الحداثة - باعتبارها موقفاً نقداً للعقلانية الأداة القمعية، ولكن دون أن تتخلى عن العقل، بل تسعى إلى إعطاء مدلولاً إنسانياً اجتماعياً تاريخياً فاعلاً. وعلى الرغم من أنه يفصل الحديث عن هابرماس والعقل الاتصالي أو التواصلى فى فلسفته باعتبار هابرماس أبرز المعبرين عن الاتجاه العقلانى، ونقد الطابع التقنى الوضعى القمعى للعقل فى الممارسات الرأسمالية والاشتراكية، ومحاولة تنمية البعد الموضوعى الإنسانى للعقل، وباعتباره أبرز الفلاسفة المعاصرين تصدياً لاتجاه مابعد الحداثة وخاصة فى نقده لفوكو ودريدا ودولور وامتداداتهم فى الفكر الألمانى المعاصر،^(١) فإنه يتناول السمات العامة لمدرسة النظرية النقدية والتي يحدد أصحابها هور كايمر، وادرنو، وماركوز، وأن «الفلسفة عندهم هى نقد شامل للواقع الإنسانى فى تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقيه أو الروح الكلية المطلقة عند هيجل، والوعى أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عند هايدجر والوضعية فى صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النسقية الكلية المخلقة عامة، وهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة فى نموذجها السوفيتى الستالينى».^(٢)

(١) هابرماس: القول الفلسفى للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشى، منشورات وزارة الثقافة فى الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٥.

(٢) محمود أمين العالم: الفكر العربى بين الخصومية والكونية، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٩٦، ص ٢٣١.

وهو يرى أن هذا الاتجاه الذى يمثل هابرماس، والذى يعنى التحام الفلسفة التحاماً عقلياً موضوعياً نقدياً بمختلف منجزات العصر وقضاياه ومشاكله فى أشكال وتجليات متنوعة ومختلفة من الالتحام؛ «قد يكون الالتحام العقلى النقدي التغيرى ذو التوجه الجدلى المادى هو الأقرب إلى الإجابة الصحيحة بل الضرورية على سؤال الفلسفة فى عصرنا الراهن فى مواجهة الخيارات الإطلاقيه والعنصرية واللاعقلانية والتقنية القمعية والاستبدادية والعدوانية»^(١). ويهمنى هذا التحليل لمدرسة فرنكفورت مقابل مدرسة ما بعد الحداثة الذى يقدمه العالم ضمن تناوله لاتجاهات أربعة أساسية على الساحة الفكرية العالمية اليوم هى بالإضافة إلى ما سبق:

١- الاتجاه العقلى الإجرائى التقنى أو الوضعى .

٢- الاتجاه المتعصب سواء فى طابعه الدينى أم القومى أو الفاشى الديكتاتورى .

وعلى الرغم مما يثيره تصنيف الأستاذ العالم لهذه الاتجاهات الأربعة من قضايا، خاصة ما يطلق عليه الاتجاه العقلى الإجرائى أو الاتجاه المتعصب فإننا سوف نتوقف أمام تحليله لموقف مدرسة فرنكفورت النقدي وذلك لسببين:

الأول: هو أن فهم مدرسة فرنكفورت للفلسفة يقترب كثيراً من فهم محمود أمين العالم لها - كما نظن - يظهر ذلك من بعض الإشارات التى وردت فى دراسة العالم «ما هى الفلسفة؟» وبعض دراساته الأخرى فى كتابه «معارك فكرية» كما سيتضح فيما بعد.

الثانى: أن محمود أمين العالم أصدر عام ١٩٧٢ كتابه ماركيزور أو فلسفة الطريق المسدود، وفيه تناول فلسفة ماركيزور برؤية مختلفة، كانت أقرب إلى الإدانة السياسية منها إلى النقد الفلسفى، مما يجعلنا نتساءل هل نحن بازاء موقفين مختلفين لموقف العالم من مدرسة فرنكفورت أو أننا بإزاء تحليلين له أحدهما فلسفى معرفى والثانى سياسى أيديولوجى.

قد يجيبنا الأستاذ العالم إجابات مختلفة مؤداها أن مدرسة فرنكفورت ليس اتجاهات واحداً بل اتجاهات متعددة تختلف باختلاف أعضاء المدرسة، وأنه فى دراسته: ماركيزور

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

«فلسفة الطريق المسدود» يناقش القضايا التي أثارها كتابات ماركسيور. أو أن موقف هذا الأخير يختلف عن بقية مواقف أعضاء هذه المدرسة أو غير ذلك من الإجابات التي تستحق الحوار.

والحقيقة ان هذا الحوار مع موقف العالم من مدرسة فرنكفورات أو أحد أعضائها؛ هيرت ماركسيور، لن يكون مجدياً إلا إذا عرفنا موقف العالم من الفلسفة عامة. وفي البداية وقبل تقديم تعريفه للفلسفة نشير إلى أن محمود أمين العالم في كتاباته المختلفة التي تعبر عن تطور تفكيره إنما يصدر عن معاناة حياتية وعقلية خلقة ارتبطت في بداية حياته بالمثالية وأقصد بها توجهه الوجودي بتأثير عبدالرحمن بدوي^(١) والتي تحولت مسترة في بحثه عن «المصادفة ودلالاتها في الفيزياء الحديثة»^(٢) حيث انتقل بتأثير من يوسف مرا^(٣) إلى رؤية تكاملية، ثم إلى فلسفة جدلية تستند كما يخبرنا إلى الثورة العلمية والثورة الاجتماعية.

ففي تمهيد لكتاب فلسفة المصادفة يعترف أنه حين بدأ هذا البحث كان غارقاً في الفكر المثالي هادفاً إلى اتخاذ المصادفة معولاً لتقويض الموضوعية العلمية. وأنه بعد قراءته لكتاب «المادية والنقد التجريبي»؛ الذي قلب تصورات الفلسفة رأساً على عقب، أمسك بالمعول نفسه ليقوض الفكر المثالي^(٤). وأنه كان يستخدم «مفهوم التكميلية» في الموضوع الذي أراد أن يستخدم فيه كلمة «الجدلية» لكنه بعد ذلك وفي نشرة لهذا البحث ١٩٧٠ يشير إلى ما تتضمنه التكميلية من دلالة مثالية توفيقية.^(٥)

علينا إذن أن نتابع معنى الفلسفة ووظيفتها كما ظهرت في كتابات العالم في المراحل المختلفة من تطوره.

(١) تناول محمود أمين العالم موقفه من د. بدوي في هليلج من الدراسات وحدد لنا موقفه الفلسفي في الكتاب التذكاري الذي أصدرته هيئة قصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٧ عن د. بدوي في عيد ميلاده الثمانين بعنوان «كشف حساب ختام مع الدكتور بدوي ومع نفسه»، ص ١٨٥ - ٢٠٣.

(٢) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٧١.

(٣) محمود أمين العالم: الإنسان موقف، د. يوسف مراد، لمحة من لمحات فكرنا الحديث، دار قضايا فكرية، القاهرة ١٩٩٤، ص ٥٩ - ٦٦، وكذلك د. مجدى عبدالحافظ، التنوير الجدلي عند العالم لى الكتاب الحالي.

(٤) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، ص ٦.

(٥) المصدر السابق، ص ٧.

«إن الفلسفة وجهة نظر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والإنسان والعالم» وهذا الفهم الذى يقدمه لنا العالم فى «معارك فكرية» ١٩٦٥ مهم وضرورى كما يقول: حتى لانقع فى التخبط والتلقائية وحتى لانتورط فى نظرات جزئية قاصرة حتى لاتخفقنا فلسفات مريضة رائفة من حيث ندرى ولاندرى^(١) وفى مقالته «دفاع عن الفلسفة» يؤكد على حاجتنا إلى الفلسفة؛ الفلسفة بحق التى تهبنا النظرة الشاملة للحياة، التى تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خبراتنا الإنسانية كما تعمم نتائجها العلمية.. على أننا خلال العمل والإنتاج والتمرس بالحياة وقد أخذنا نصوغ لأنفسنا فلسفة عامة نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة للكون والطبيعة والإنسان والتاريخ ونتخذها سبيلاً لدفع عجلة التقدم وإزالة العقبات من طريقنا (ص١٩).

إن الفلسفة عند العالم هى المعرفة الشاملة المستمدة من التعميم الموضوعى والنقد الواعى للقوانين العلمية، وتكون فى الوقت نفسه سلاحاً للسيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشرى (ص٢٦). وقد كتب العالم دراسته «الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها» فى منتصف التسعينيات إكمالاً لما كتبه فى منتصف الستينيات عن «ماهى الفلسفة؟» والسؤال كما يقول ليس سؤالاً استفسارياً عن الفلسفة وإنما هو سؤال فلسفى «سؤال يمارس بسؤاله وإجابته الفلسفة ذاتها وتتخذ كذلك موقفاً فلسفياً» (ص٤٤) والفلسفة عند العالم تاريخ متطور متنام من الإضافات، ولكننا لن نستطيع أن ندرك هذا التاريخ مالم نتخذ موقفاً تاريخياً يربط بين الفلسفة والعلم والوضع الاجتماعى وحركة التاريخ (ص٥٨). ويعرض محمود أمين العالم لأهم اتجاهات الفلسفة فى الستينيات خاصة الوجودية والوضعية المنطقية مثلما فعل فى دراسة التسعينيات حيث أفاض فى نقد فلسفة ما بعد الحداثة وهو يرى أن «أغلب الفلسفات المعاصرة تعاني أزمة احتضار الرأسمالية.. وجوهر هذه الأزمة هى عزلة هذه الفلسفات عن الدعامتين الأساسيتين عزلتها عن الثورة الاجتماعية وعزلتها عن الثورة العلمية» (ص٦٢).

لذلك يحرص العالم فى مقدمة الطبعة الأولى من «معارك فكرية» على تأكيد الاتجاه العلمى والدلالة الاجتماعية للفلسفة، فهى «الفلسفة» فى جوهرها دفاع عن العلم ودفاع عن

(١) محمود أمين العالم: معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة، ط٢، ١٩٧٠، ص١٢، واستشهاداتها التالية من هذا العمل.

الحرية الإنسانية كذلك . هي محاولة لتوكيد ألا تناقض بين العلم والحرية ، بل لا علم بغير حرية ولا حرية بغير علم . . . وهي محاولة لتوكيد موضوعية النظرية العلمية فى مواجهة محاولات التشكيك فى هذه الموضوعية ، وهى كذلك محاولة لتوكيد الدلالة الاجتماعية والإنسانية لهذه النظرية العلمية (ص ٥) ان الهدف من بيان هذا الفهم وتقديم هذا التعريف فى الستينيات حيث كانت «مصر» تسعى لبناء مجتمع اشتراكى على أساس علمى كان للعالم دور فيه هو المساعدة على بلورة الفكر العلمى وإشاعته بين جماهير شعبنا .

هذا الهدف نفسه هو ما دفع العالم إلى تقديم دراسته النقدية لفلسفة ماركيزور . لم يقدم العالم دراسة فلسفية تعرف بالفيلسوف الذى صار حديث العالم أثناء ثورة الطلبة والشباب عام ١٩٦٨ ولكنه يهدف إلى تحليل أثر هذه الفلسفة على فكرنا العربى المعاصر يقول «فى سعينا المأزوم إلى الوضوح الفكرى ، إلى التحرر الوطنى والاجتماعى إلى الوحدة القومية ، كانت تطل علينا بين الآن والآخر صيحات تزعم فى نبراتها العالية نبوة الخلاص . على أنها لم تكن تفعل شيئاً غير أن تضاعف من محتتنا وأرمتنا .

ويعدد لنا هذه الصيحات وآخرها فلسفة ماركيزور التى تطل علينا لتقدم نبوءة جديدة للحرية وسرعان ما يتلفها كذلك جيل من مثقفينا بالترجمة والتعليق والتبنى ، محاولين أن يجدوا فيها رؤية جديدة وأخيرة للخلاص.^(١) إلا أن هذه الفلسفة عند العالم - على خلاف المذاهب السابقة تكاد باسم الثورة التحررية الجلدية الشاملة للإنسان أن تحتضن كل قضايا عصرنا ، وتجيّب باستعلاء لا حد له على كل الاسئلة كأنما هى خاتمة المطاف لجهاد الإنسان وبحثه عن الحرية والسعادة ، ولهذا تكاد تنظم هذه الفلسفة كل الإجابات الباطلة عن المشكلات الأساسية لعصرنا على الرغم ما تتميز به من بريق سطحي ، وتسم به من تماسك منطقي ظاهر إن هذه الفلسفة تطل علينا فى هذه المرحلة من حياة فكرنا العربى بل حياتنا السياسية والاجتماعية عامة التى تعاني انحساراً وتأزماً فتسعى مع غيرها من عناصر الانحسار والأزمة لتطمس الوعى الصحيح بحقائق حياتنا ووقائع عصرنا وتدفع بفكرنا ونضالنا إلى ما أزعج أنه طريق مسدود» (ص ١١) .

(١) محمود أمين العالم: ماركيزور أو فلسفة الطريق المسدود ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٩ .

علينا أن نتوقف عند الأسس التي بنى عليها العالم تحليله أو قل تقيمه، وطبيعة هذا التحليل لفلسفة ماركيز؛ التي تكمن خطورتها فيما تعرضه من بعض التفاصيل الصحيحة التي تخفى بمظاهرها صحتها بطلان الرؤية الشاملة التي تنظمها وتدعو إلى تبنيها. هذه الأسس هي الفلسفة الماركسية التي يتبناها العالم وهو يقدمها لنا في تمهيدته لكتابه عن ماركيز ليس باعتبارها عقيدة جامدة، بل هي انتقاد خلاق يلتفت دائما إلى ذاته وهو يمارس فعله الثوري، يجدد ويتجدد بالوعي العلمي والعمل الواعي. ولن أناقش هنا فهم العالم للماركسية خاصة أنه قدم لنا في هذا التمهيد فهما متفتحاً متجدداً وليس مذهباً جامداً، فما يعنينا هنا هو تطبيقه لهذا الفهم في نقد فلسفة ماركيز، وهذا يقتضي منا إشارة موجزة لكتابه الذي يتكون من مقدمة وسبعة فصول. كذلك فعل في كتابه الأخير «الفكر العربي» بين الخصوصية والكونية.^(١)

وهو يؤكد في المقدمة أن الكتاب بالرغم من كونه حواراً نقدياً مع فلسفة ماركيز، فهو في الحقيقة حوار نقدي مع عصرنا الراهن؛ لأن فلسفة ماركيز تكاد تثير القضايا الرئيسة في عصرنا كله وليس حواراً مع العصر وحسب، بل هو حوار معه فيما يمس قضية الثورة العربية التي تشبكت بالضرورة - فكرياً وعملياً - مع العصر كله (ماركيز: ص ١٦-١٧).

يذكر العالم في الفصل الأول من كتابه الذي عنوانه «البداية والنهاية» أنه سيتناول القصة من نهايتها؛ يقصد قصة الربط بين فلسفة ماركيز وحركة الطلبة والشباب فهذه الحركة تعد دحضاً فكرياً وعملياً لفلسفة ماركيز، فهي تؤكد أن فئات اجتماعية رعم الفيلسوف أنه قد تم استيعابها واندماجها في أنظمة المجتمعات الصناعية المتقدمة تتمرد على هذه الأنظمة وتثور عليها، وخلاصة موقف العالم أن محاولة وسائل الإعلام ودور النشر اليمينية الترويج لفلسفة ماركيز بعد اندلاع الحركات الطلابية والشبابية عام ١٩٦٨، باعتبارها هذه الفلسفة تعبيراً فكرياً عن هذه الحركات كان وراءه هدف واضح محدد؛ هو محاولة صرف الحركة الطلابية والشبابية عن التطور الثوري الصحيح وعن الارتباط بحلفائها الطبيعيين، الطبقة العاملة وأحزابها الشيوعية والتحرك بمقتضى برنامج عمل، ومفاهيم نظرية ذات طابع موضوعي ثوري (ص ٣٣). ويتضح التحليل السياسي في هذا الفصل الذي يؤكد

(١) راجع فهم العالم للفلسفة الماركسية في كتابه «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية» الماركسية، وسرير بروكست، ص ١٤٣ - ١٦٤.

أن فلسفة ماركيزور التي بدأت مع حركة الشباب والطلبة ١٩٦٨ كانت نهايتها كذلك فى هذا التاريخ بعد تكشف حقيقتها الزائفة فى مجال الخبرة الثورية الحية .

يبدأ تحليل العالم الفلسفى من الفصل الثانى الذى جعل عنوانه أقرب إلى التساؤل «فلسفة علمية أم يوتوبية فوضوية؟» وذلك بتحديد مدرسى لمعنى المادية والمثالية فالأولى فلسفة علمية وثورية والثانية ليست كذلك جاعلاً من هذا التحديد مدخلاً عاماً لفلسفة ماركيزور التى هى خليط انتقائى من فلسفات شتى وإن كان لها فى النهاية طابعها المحدد وهى على وجه اليقين ليست فلسفة مادية، وإن ادّعت لنفسها ذلك وعلى هذا فهى فلسفة مثالية فى طابعها العام، والمهم هنا هو أن العالم يربط فى هذا الفصل ربطاً وثيقاً بين ماركيزور ومدرسة فرنكفورت (ماركيزور: ص ٤٣ - ٤٨) التى تطلق على نفسها اسم «الفلسفة النقدية» وهى تقصد بذلك، أى بكونها «نقدية» الماركسية وهو يشير إلى ذلك ليسين أنها تقترب من الماركسية بقدرما تبتعد عنها، وتتفق معها بقدر ما تختلف، ويرى أن تسميتها بالنقدية هو أحد مظاهر هذا الابتعاد والاختلاف (ص ٤٣).

ويتمثل هذا الاختلاف فى تأكيد المدرسة النقدية لدى ماركيزور على معنيين: الأول أنه يجعل من النقد نفعاً مطلقاً للنظام القائم ودعوة إلى تغييره تغييراً جذرياً شاملاً والمعنى الثانى، أنه يضيف إلى هذا النفع المطلق رؤية مستقبلية يوتوبية^(١) ويعرض خلاصة هذا الموقف الفلسفى لماركيزور كما جاء فى مقاله «الفلسفة النظرية النقدية» موضحاً الإطار العام له، تجريد عقلى يجنح إلى اليوتوبيا ويستشرف المستقبل البشرى بالخيال. وبالتحرير واليوتوبيا والخيال كما يتصور ماركيزور أنه لم يخرج عن الماركسية فحسب، بل قام بتعديلها وتطويرها وتحديثها^(٢) إلا أن حقيقة انتسابه الفكرى يقدمها لنا كتابه «العقل والثورة» الذى ظهر بالإنجليزية عام ١٩٤١^(٣) والذى يتضمن إلى حد كبير العناصر الأساسية لفلسفته كلها منهجاً ومضموناً. يعرض العالم للإطار العام لفلسفة ماركيزور استناداً إلى هذا الكتاب واعتماداً على ماك إنتاير الذى يذكره حوالى سبع مرات فى هذا القسم من الفصل الثانى

(١) محمود أمين العالم: ماركيزور، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٣) والترجمة العربية الكتاب ماركيزور قدمها الدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٧، كم قدم دراسة نقدية لفلسفة ماركيزور، دار الفكر المعاصر، القاهرة ١٩٧٨.

وهو يوضح هيكلية ماركيز أو انتمائه لليسار الهيجلى فمصطلح «النظرية النقدية» الذى يتخذه ماركيز ومدرسة فرنكفورت عامة اسماً لفلسفتها هو المصطلح الذى كان يتخذه هؤلاء الهيجليون اليساريون ويبين الإطار العام لفلسفته بعد عرض «العقل والثورة» موضحاً أن القضية عند ماركيز فى الحقيقة ليست مجرد تفسير خاص لهيجل أو لماركس، بل هى محاولة للاستناد عليهما لبناء مفهوم فوضوى فى الثورة والتغير الجذرى عامة.

ويتهى العالم فى هذا الفصل إلى تحديد الملامح العامة لفلسفة ماركيز فى نقطتين هما:
أولاً : أن فلسفة ماركيز فلسفة انتقائية فى جوهرها تكاد أن تكون خليطاً من فلسفات شتى مثالية ومادية تجمع بين كانط وفشته ونيشه وهيجل وماركس وهيدجر وفرويد وغيرهم فى إطار واحد. يعيد تفسير مفاهيم هذه الفلسفات المتناقضة دون أن ينجح فى إخفاء هذه التناقضات أو طمسها داخل إطار فلسفى منسق.

ثانياً : يكاد يتغلب فى فلسفة ماركيز التجريد المطلق على التحليل العيى والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية والعناصر اللاعقلية والقوى البيولوجيا الخيال، والايروس على المنهج العقلى، والرؤية اليوتوبية الفوضوية على الرؤية العلمية الموضوعية.
والحقيقة أن لنا عدة ملاحظات على ما خلص إليه الأستاذ العالم فى ختام هذا الفصل الذى يحدد الملامح العامة لفلسفة ماركيز.

الملاحظة الأولى هى اكتفائه فى هذا العرض بمقالة ماركيز «الفلسفة النظرية النقدية» وكتابه «العقل والثورة» ١٩٤١ فى بيان الأسس النظرية لفلسفته جاعلاً من بقية كتابات ماركيز جوانب تطبيقية لهذه الفلسفة حيث يخصص على سبيل المثال الفصل الثالث لنقد المجتمعات الرأسمالية اعتماداً على «الإنسان ذى البعد»، والفصل الرابع لنقد ماركيز للماركسية السوفيتية اعتماداً على كتابه الذى يحمل العنوان نفسه.

الملاحظة الثانية هى وصف - ولا أقول اتهام - فلسفة ماركيز بالانتقائية والهيجلية والفرويدية وهو ما يتعارض مع وصفه له والمدرسة فرنكفورت فى دراسته الحديثة عن «الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها» حيث يصف فلاسفة المدرسة بما فيهم ماركيز بأنهم عقلانيون نقديون يتسبون إلى الماركسية - مع كثير من التخففات للماركسية وخاصة فى

نموذجها السوفيتى الستالينى» (الفكر العربى ص ٢٣١) وما يهمنى هنا هو قوله فى بداية هذه الفقرة إن «الفلسفة عندهم هى نقد شامل للواقع الإنسانى فى تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقية أو الروح المطلقة عند هيجل، والوعى أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عند هيجل والوضعية فى صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النسقية الكلية المغلقة عامة»^(١) وهذا يعنى ضمناً وصراحة أنهم يرفضون التجريدات المطلقة. وعلى العكس مما وصف به هذه المدرسة فى كتابه ماركيز حيث يقول إن هذه المدرسة تبدأ بالتحليل العقلى للواقع. . لكنها فى تحديد لها لعوامل الواقع الذى يتصدى له وفى استخلاصها لنتائج هذا التحليل، تعجز عن أن تخرج نفسها عن حدود التجريدات المطلقة (ماركيوز: ص ٤٤)

لا أقصد بالطبع من هذه الملاحظة القول باختلاف أو تناقض أحكام العالم لهذه المدرسة، بل ما أود أن أشير إليه هو أن القراءة السياسية لفلسفة ماركيز والرؤية الأيديولوجية التى يقدمها العالم فى فلسفة الطريق المسدود تختلف عن التحليل الفلسفى الذى يقدمه لها فى دراسته الأخيرة، وأخشى أن أنهم أنا بدورى بالقراءة السياسية إذا افترضت أن فترة التسعينيات بما فيها من تراجمات جعلت ما كان سلبياً فى الستينيات من التيارات الفلسفية أكثر إيجابية اليوم بعد سقوط التجربة الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى، وكثير من البلاد الأوروبية وبلدان العالم الثالث، وتوقف حركة عدم الانحياز، وظهور ما يسمى بالنظام العالمى الجديد. والنص الذى استشهدنا به الآن من «الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها» يخفف ويعدل من النقطة التى يلخص فيها العالم «فلسفة ماركيز» التى تغلب فى رأيه التجريد المطلق على التحليل العينى والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية.

وبناء على الملامح العامة التى حددها لنا العالم، والتى توضح الإطار النظرى لفلسفة ماركيز يقدم لنا فى الفصول التالية تطبيقات هذه الفلسفة حيث يخصص الفصل الثالث للحديث عن «مجتمع البعد الواحد» اعتماداً على كتاب ماركيز «الإنسان ذى البعد الواحد» الصادر عام ١٩٦٤ ويرى العالم أن صورة المجتمع الصناعى كما يعرضها ماركيز فى البلاد الرأسمالية عامة وفى أمريكا بوجه خاص فى مجملها صحيحة وأن يكن يعيها عدة أمور

(١) محمود أمين العالم: الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها، فى الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، ص ٢٣١.

جوهريّة، سواء في منهج صياغتها أو في عناصرها أو في النتيجة المستخلصة منها (ماركيوز: ص ٦٨)، لقد قدم ماركيوز صورة صحيحة لبشاعة النظام الرأسمالي الأمريكي ولكنه وقف بنا أمامها عاجزاً عن الحركة الثورية، لأنه لم يتعمق حقيقة القوانين المتصارعة داخلها وخارجها في عصرنا كله، وجعل النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي على نفس مستوى النظام في أمريكا الرأسمالية من حيث القمع والاستغلال، ويتساءل العالم عن سبب ذلك ويجب في الفصل التالي.

يعرض العالم في الفصل الرابع ماركسية بلا ماركسية لموقف ماركيوز من التجربة الاشتراكية في روسيا اعتماداً على كتابه «الماركسية السوفيتية» الصادر ١٩٥٨ والترجمة الفرنسية ١٩٦٣ وهذا العمل حسب تعبير محمود أمين العالم ثمرة انخراط ماركيوز في ترسانة الأجهزة الأمريكية المكرسة لصياغة الأسلحة الفكرية المعادية للماركسية عامة والاتحاد السوفيتي بوجه خاص، وهذا الفصل أطول فصول الكتاب وفيه يبدو الدفاع عن التجربة الاشتراكية مقابل نقد ماركيوز للماركسية السوفيتية، وهو دفاع أيديولوجي في عموم مع لقطات فلسفية في تحليل العالم لتمييز ماركيوز بين الأخلاق الغربية والأخلاق الماركسية، ذلك أن ماركيوز عندما يحلل المجتمع الصناعي المتقدم عامة السوفيتي والأمريكي على السواء، ويتساءل عن إمكانية التغيير الاجتماعي النوعي في كليهما، يجب بأن «سلم القيم الأساسية» و«روح» المجتمع سيلعبان آنذاك، دور عامل فعال في تحديد الاتجاه الاجتماعي «وبصرف النظر عن تركيز ماركيوز على هذا العامل الذاتي وأعنى به القيم الأساسية وعلى هذا المفهوم المثالي الغامض وأعنى به «روح المجتمع» في تحديد الاتجاه الاجتماعي فإن ما ينتهي إليه تحليله من تفوق الأخلاق الغربية على الأخلاق السوفيتية يعني أن إمكانية التغيير الاجتماعي النوعي تتوفر في المجتمع الغربي أكثر مما تتوفر في المجتمع السوفيتي.^(١)

ويرى العالم أن الصورة التي يرسمها ماركيوز للتجربة السوفيتية صورة مجحفة، فيها الكثير من التجني على الوقائع والتجاهل لها. وأن ماركيوز لا يستند في رسمه لهذه الصورة على وقائع عينية محددة وإنما يكتفي بالتحليل العام المجرد لبعض البرامج أو المواقف العملية، كما يكتفي بإصدار الأحكام العامة المجردة على السياسة العامة للتجربة. فإذا كان

(١) محمود أمين العالم: ماركيوز، ص ١١٦.

العالم خفف أو غير من وصفه لتحليل هذه المدرسة المجرد وأكد على التحليل العيني، فهل معنى ذلك أن حكمه السالف الإشارة إليه سيتغير؟ لا أعتقد لأنه يصدر فيه عن موقف سياسي وليس عن تحليل إبستمولوجي لموقف ماركيزور.

ونعتقد أن التحليل الإبستمولوجي المنتظر من أستاذنا العالم لن يقتصر على فلسفة ماركيزور فقط بل سيتضمن الفلسفة ككل. وقد وعد في أكثر من موضع بأمله في القيام بمثل هذا العمل، والموضع الذي أشير إليه هنا هو تمهيدته لفلسفة المصادفة حيث يصرح لنا أن عمله «لم يكن بحثاً عن درجة علمية أو تطلعاً إليها، بل كان بحثاً عن الحقيقة، عن الاستقرار الفكري وكان هذا البحث هو نقطة البداية إلى ذلك في مجال العلوم الطبيعية أو الفيزياء بوجه خاص: وكنت آمل بعد ذلك أن أواصل السير إلى نقطة أبعد يبحث آخر عن العلوم الإنسانية حتى يتكامل تصوري الفكري للكون والحياة^(١) وأعتقد أن هذا الأمل لا يزال يراود العالم ونأمل نحن بدورنا أن ينجزه ونعتقد أن هذا العمل الذي يحلم به سيكون في جدية وعمق بحوثه الفلسفية، وفي مقدماتها بحثه عن فلسفة المصادفة.

(١) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، ص ٥.

العالم رائداً في فلسفة العلم

د. السيد نقادى (*)

الحقيقة أن الكثيرين من مثقفي مصر والعالم العربي المتابعين لفكر الأستاذ محمود أمين العالم لم يتعرفوا عليه إلا من خلال اسهاماته الفكرية والنقدية الأدبية، كما تجلت في مؤلفاته العديدة من أمثال؛ «في الثقافة المصرية» (١٩٥٥)، و«معارك فكرية» (١٩٦٥)، و«تأملات في عالم نجيب» (١٩٧١)، و«هربرت ماركيزور أو فلسفة الطريق المسدود» (١٩٧٢)، و«الإنسان موقف» (١٩٧٢)، و«الوجه والقناع في المسرح العربي المعاصر» (١٩٧٣)، و«البحث عن أوروبا» (١٩٧٥)، و«توفيق الحكيم مفكراً وفناناً» (١٩٨٤)، و«ثلاثية الرفض والهزيمة» (١٩٨٥)، و«الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر» (١٩٨٦)، و«الماركسيون المصريون والوحدة العربية» (١٩٨٨)، و«مفاهيم وقضايا إشكالية» (١٩٨٩)، و«أربعون عاماً من النقد التطبيقي» (١٩٩٤)، ثم أخيراً «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية» (١٩٩٦). ومواقف نقدية من التراث (١٩٩٧). أما القليل منهم وهم في غالب الأمر «متخصصون» فيعلمون جيداً أن مؤلفه «فلسفة المصادفة»، الذي حصل به على درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة القاهرة في يونيو ١٩٥٣، والذي نشر بعد أكثر من سبعة عشر عاماً في دار المعارف بمصر عام ١٩٧٠، يعد فاتحة لحقل جديد وهام في الثقافة العربية عامة، والمصرية خاصة ألا وهو «فلسفة العلم».

صحيح أن هناك بعض المؤلفات التي ظهرت في هذا الحقل قبل نشر هذا الكتاب من قبيل كتب الدكتور ركي نجيب محمود؛ «المنطق الوضعي» (١٩٥١) و«خرافة الميتافيزيقا»

(*) أستاذ مساعد فلسفة العلوم ونتاج البحث، آداب القاهرة، فرع الخرطوم.

(١٩٥٣)، و«نحو فلسفة علمية» (١٩٥٩). إلا أن المتخصص يعلم أن ثمة اختلاف جوهري بين هذا النوع من المؤلفات التي يمكن أن تندرج تحت اسم «الفلسفة العلمية» وبين ما يسمى «فلسفة العلم».

فالفلسفة العلمية ليست فرعاً أو مبحثاً من فروع الفلسفة ومباحثها، كما أنها ليست عنواناً للمذهب الفلسفي معين. بل هي وصف عام تولع بإطلاقه بعض الفلسفات على مذاهبها في عصرنا الحديث، الذي أصبح فيه العلم فارس الحلبة. ويسوغ هذه التسمية عند أصحابها تأثيرهم بنجاح نظرية رائجة من نظريات العلم، أو محاولاتهم احتذاء مناهج العلم. فهكذا يجرى المذهب الفلسفي عند أصحاب هذا الاتجاه وقد بدا كما لو كان عرضاً فلسفياً لبعض النتائج العلمية السائدة، أو محاكاة من بعض الوجوه لما يصطنعه العلماء من مناهج وأساليب.^(١)

و«المنطق الوضعي» و«خرافة الميتافيزيقا»، و«نحو فلسفة علمية» من هذا النوع. إذ أن هذه المؤلفات تتبنى ما يسمى «التجريبية المنطقية» أو «الوضعية المنطقية»، وهي نوع من الفلسفة التي تعد نموذجاً متطوراً من المذهب التجريبي. فقد اختار الوضعيون المنطقة المصطلح «منطقي» لكي يوضحون أنهم معنيون أساساً بتحليل المنطقي أكثر من إعلانهم عن أطروحات تدور حول الحقيقة النهائية أو المطلقة، أو إعطاء اعتبارات سيكولوجية لأصول أفكارنا وقوانين ترابطها. أما مصطلح «الوضعية» فإنه ينسب هذه الحركة إلى المذهب التجريبي. والمسألة الرئيسية عند التجريبية التقليدية، هي التأكيد على أن كل القضايا الهامة إنما تعتمد نظرياً على الإدراك الحسي الذي يعد معياراً للوضوح النظري.^(٢) ولعلنا سوف نتبين من عرضنا لمؤلف الأستاذ العالم أنه يختلف إلى حد كبير عن هذا النوع من المؤلفات.

أما «فلسفة العلم» فهي فرع أو مبحث من فروع الفلسفة ومباحثها. تتحدث عن العلم في كل جوانبه دون أن تقصرها على مجال دون آخر. ومن ثم فلفلسفة العلم أن تتناول

(١) صلاح قصبر: فلسفة العلم، دار الشؤون للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٠، ٣١.

(٢) انظر المقدمة التي كتبها لكتاب رودلف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء. دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٩. وانظر أيضاً كتابنا: معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية. مبدأ التحقيق عند الوضعية المنطقية. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.

أنطولوجيته وابستمولوجيته، وكذلك أكسيولوجيته (قيمه)، فضلاً عن ربط ذلك جميعاً بمنظور شامل يحدد للعلم مكانته الخاصة بين سائر الفعاليات الإنسانية.^(١) ولسوف نرى من عرضنا لمؤلف الأستاذ العالم أن هذا النوع من الفلسفة هو الذى ينطبق عليه. ولهذا يكون العالم بجدارته هو أول من تناول هذا الفرع من الفلسفة بالبحث والدراسة، وبالتالي يعد بحق الرائد الأول لـ «فلسفة العلم» فى مصر والعالم العربى.

يستهل «العالم» كتابه «فلسفة المصادفة» بقوله: «لم يكن بحثاً عن درجة علمية، أو تطلعاً إليها، بل كان بحثاً عن الحقيقة، عن الاستقرار الفكرى...».^(٢)

والواقع أن هذا البحث لو كان بحثاً عن درجة علمية لاستحق بجدارته درجة «أستاذ» لأنه يرقى إلى مستوى أفضل المؤلفات الغربية فى هذا المضمار، فى وقت كانت فيه المكتبة العربية فقيرة إلى أبعد حد فى مؤلفات من هذا النوع. ولأنه بحث عن الحقيقة، فقد تكبد صاحبه كل مشاق الباحث الجاد عن الحقيقة، فخاض مغامرات فكرية بدأت بـ «مغامرة فكرية لإقامة ميتافيزياء تجريبية... لإقامة مذهب كانطى جديد على نتائج العلم الحديث».^(٣) فكان يتحرك بإرادة «نيتشه»، ويتعرف بحدس «برجسون» وطقرته الحيوية، ولا يصبر فى الواقع غير لامعقول «مايرسون» ثم تعرف على زمرة التحليليين والوضعيين «إبل راي» الذى علمه كيف يرفض فى مذهب دوهيم العلمى عناصره الميتافيزائية واللاهوتية. ثم عرج بعد ذلك على «بوانكاريه» الفيلسوف المواضعاتى المعروف، إلى أن استقر به الحال إلى تحديد موضوعه «المصادفة الموضوعية ودلالاتها فى الفيزياء الحديثة». وبهذا أخذ البناء «الكانطى» الذى كان يود أن يقيمه يخف ويشف عن هذا الموضوع البسيط فى حدوده، العميق فى جذوره.

فرغب بعد ذلك فى أن يدرس المصادفة فى تاريخ الفلسفة الحديثة، واستبصر بالدلالة الموضوعية للمصادفة فى الفيزياء الحديثة عند «ماكس بورن» و«ريشباخ» فجعل منهما سنده فى البحث فى هذا المجال العلمى. وتعرف على المفكر الفرنسى العظيم «كورنو» ووجد فى

(١) صلاة قنصوه: فلسفة العلم، ص ٢٠، ٢١.

(٢) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٥.

(٣) لائنا سوف نستخدم الرمز م. س فى إشارتنا لكتاب الأستاذ «العالم» فلسفة المصادفة، م. س، ص ٥.

فهمه للمصادفة الموضوعية سنده، كذلك فى مجال الدراسة الفلسفية . وبذلك تحدت معالم بحثه الذى احتاج إلى ما يقرب من عامين أو ثلاثة أعوام من التخطيط والغربة .

يحاول «العالم» فى مقدمة بحثه بعنوان «ماذا تقول هذه الدراسة» كشف المحاولات المبررة الهادفة إلى تزييف موضوعية العلم والإهدار من قيمته التوجيهية ودلالته الثورية لإبقاء الواقع والحياة الإنسانية على مبعدة من السيطرة العلمية السليمة والتوجيه الإنسانى المتقدم . ويقول: «إن أغلب الغربيين من مؤرخى الفلسفة ومؤرخى العلم كذلك، يتخذون من الخلاف الموهوم القائم بين الفلسفة والعلم، سبيلاً لقلقلة الميراث العلمى والتشكك فى قيمته كذلك . على أن الفلسفة فى الحقيقة هى العلم نفسه، فى مرحلة واعية بمشكلاته المنهجية والنظرية . ومهمة الفلسفة فى حضارتنا الحديثة هى الدفاع الجدى عن علمية الواقع وعلمية الحياة الإنسانية» (١)

ثم يحدد موضوع بحثه بقوله: «هذا بحث فى الفلسفة . أدافع به عن مفهوم جانب معين من العلم هو الفيزياء . . وعن مفهوم مسألة خاصة فى الفيزياء هى المصادفة» (٢) فالمصادفة اليوم - كما يؤكد العالم - أساس تقوم عليه العلوم الحديثة . وهى قانون أساسى فى الفيزياء بوجه خاص، إلا أن المصادفة كمفهوم علمى كانت سبيلاً اتخذته كثير من العلماء والمفكرين ومحترفى الفلسفة فى المجتمعات الرأسمالية لتقويض بنية العلم والحد من قيمته الكورمولوجية، ولإثبات مفهوم ذاتى مثالى للعلم، ولإهدار قيمته الموضوعية . وبذلك وجدوا طريقهم للعودة فى قلب النظرية العلمية إلى آلهة قدامى، وإلى بث روح القلق والتشكك لدى المؤمنين بعلمية الواقع وعلمية الحياة .

ولقد استندوا فى ذلك إلى أوامر ثلاثة:

أولاً: إلى فهم غير دقيق لطبيعة العلية العلمية فى الفيزياء الحديثة؟

ثانياً: إلى فهم غير سليم لطبيعة المنهج الاحتمالى الذى تقوم عليه هذه الفيزياء .

ثالثاً: إلى التشبث بدلالات قديمة للمصادفة، أبطلها التطور الموضوعى للعلم .

(١) م . س . ص ١٧ .

(٢) م . س . نفس الصفحة .

ولهذا كان على هذا البحث الذى يدافع عن موضوعية الفيزياء الحديثة، أن يدرس العمليات الفيزيائية ويحدد دلالة المنهج الاحتمالى ويتتبع تاريخياً تطور مدلول المصادفة ويحلل مضمونها. ولهذا انقسم البحث إلى قسمين كبيرين: قسماً تاريخياً يتتبع نظريات المصادفة ويحدد دلالتها الموضوعية. وقسماً نقدياً تحليلياً يحدد مفهوم المصادفة فى حساب الاحتمالات وفى الفيزياء.

وينقسم الباب الأول بدوره إلى ثلاثة فصول: الفصل الأول «الدلالة الشائعة للمصادفة»، والفصل الثانى «نظرية المصادفة فى العهد القديم»، والفصل الثالث «المصادفة فى الفكر الحديث».

يقرر العالم فى الفصل الأول أن كلمة المصادفة كلمة قديمة توارثتها الأجيال والأسماع والملابسات والتجارب وحشيت بالدلالات المختلفة المتباينة.^(١) ويؤكد على أنه إذا صح أن نقول بأن «القدر» الذى كان يسيطر على الفكر فى عصور ما قبل العلم وعلى التراجيديا القديمة قد استبدل به منذ القرن السابع عشر قانون علمى حاسم، فإننا نقول بأن المصادفة قد حلت مكانهما جميعاً وأصبحت لها السيطرة فى القرن العشرين.^(٢)

والحقيقة أن هذا التأكيد على جانب كبير من الصواب، حيث أن المصادفة قد ارتبطت طوال تاريخها الطويل بثنائيتين: ثنائية المصادفة والضرورة، وثنائية المصادفة والغاية. ولم يُتخلص من هاتين الثنائيتين إلا بعد أن شهد العلم تطورات كبيرة وخصوصاً فى القرن العشرين.

ومن حيث الثنائية الأولى من الممكن دائماً إقامة علاقة وثيقة بين المصادفة وكل ما يتجاوز الطبيعة، أى ما نسميه بالخارق للطبيعة أو المعجزة سواء فى الطبيعة الخارجية أو فى داخل ذواتنا الحية. ويحلو لكثير من العلماء والمفكرين المشايخين لهذه الدلالة الخاصة للمصادفة أن يتمثلوا بأمثلة من التاريخ أو القصص لتوكيد وجهة نظرهم هذه: مثل رأى «بسكال» فى أنف كيلوباتره الذى لو كان - وفقاً لرأيه - أقصر مما كان لتغير وجه الأرض. أو لم يركب دارون سفينة «البيجل» لما تطور علم الحياة... إلخ.

(١) م. س، ص ٢٩.

(٢) م. س، ص ٣٠.

وهذه الدلالة للمصادفة لا تتعلق بجوهر المصادفة في حدود تعريفاتهم نفسياً للمصادفة، وإنما بما ينجم عن الحادث المصادف - أى الحادث المفاجئ غير المتوقع - الذى لا يدفعه اعتياد أو ضرورة. ويقول العالم: «لو تأملنا هذا التحليل للمصادفة لتبين لنا أن حقيقتها ليست فيما ينجم عنها، وإنما فى انتفاء القصد والغائية عنها، وهنا تواجهنا ثنائية جديدة غير الثنائية القديمة بين المصادفة والضرورة»^(١).

ويقرر العالم أن بين المصادفة والضرورة، بحسب رأى الشائع، يقوم تعارض تام وثنائية حاسمة، أما بالنسبة إلى الغاية والمصادفة فالأمر مختلف إلى حد كبير. وذلك لأن المصادفة لا تنجم عن التخلف الموضوعى للقصد أو الغائية. . لأن المصادفة أو الحادث العشوائى ليست مرادفة لما هو آلى ميكانيكى، والحادث الآلى هو النقيض المباشر للحادث الغائى، إلا أن الحادث الآلى يسلك مسلك الضرورة والاعتياد والتوقع، وبهذا يتعارض كله مع السمات الظاهرة للمصادفة.

وينتهى العالم إلى أن هذه الدلالات سواء كانت المصادفة فى مقابل الضرورة أو فى مقابل الغائية لا تخرج بالمصادفة عن المعنى الذاتى النفسى. فهى فى الحالة الأولى اسم نخفى به جهلنا عند المؤمنين بالضرورة الموضوعية الشاملة. . وفى الحالة الثانية مرتبطة برغباتنا ومشاعرنا ووجدانياتنا عامة. المعنى الأول ذاتى نظرى (يرتبط بنظرية المعرفة)، والثانى ذاتى علمى (يرتبط بالسلوك الإنسانى).^(٢)

ويعلم العالم أن هدف بحثه هذا ليس إلا مناقضة المعنى الذاتى القاصر للمصادفة وتحديد دلالتها الموضوعية الخالصة، لا من حيث أنها كلمة معجمية أو خبرة نفسية، ولكن من حيث أنها تعبير عن الموقف الراهن فى العلم الحديث، وإن كان سيقصره على الفيزياء.^(٣)

ويتنقل العالم بعد ذلك إلى بيان الحدود العامة لما يسميه بـ «المصادفة الموضوعية»، وذلك بصورة عابرة خلال حركتها التكوينية فى التاريخ الفكرى العام والفردى النفسى.

(١) م. س، ص ٣٥.

(٢) م. س، ص ٣٦.

(٣) م. س، ص ٣٧.

يقرر العالم أن المصادفة تكاد تكون مجهولة تماماً عند البدائيين . . ففى تصور البدائى للكون لا شىء يحدث بطريقة عشوائية. فكل شىء مظهر مباشر أو رمزى لقوى سحرية . . وهذا ما نلمحه كذلك عند الطفل، فالطفل سواء بسواء كالبدائى، لا يدرك المصادفة. فكل شىء لدى الطفل له مبرره وسببه. إنه يستبعد المصادفة - استبعاداً قليلاً على حد تعبير بياجيه - بإصراره الدائم على أن يسأل «لماذا» فيما يتعلق بكل شىء ويلا انقطاع. ولا تتخلف فكرة المصادفة عند البدائى وعند الطفل فحسب بل عند غالبية الأمم فى مرحلتها المتحضرة. (١)

ويؤكد العالم أن مفهوم المصادفة يأخذ فى البروز كلما زادت موضوعيتنا فى مواجهة الواقع. ويرى أن مفهوم المصادفة لم يتضح اتضاحاً حقيقياً قبل أرسطو، وإن وجدنا إشكالات متعلّقا بها عند ديمقريطس. . فالمصادفة عند ديمقريطس ليست إلا علة لحركة الدوامات الضرورية، وهى علة فيزيائية بحثة لا تعارض بينها وبين الضرورة القابضة على مذهبه كله. أما عند أبيقور بل عند أرسطو كذلك فالمصادفة ذات دلالة عملية إنسانية وإن اختلفت عند كليهما اختلافاً بعيداً، غير أنها بوجه عام ذات طابع غائى. ومنذ أن اكتشفت نظرية الاحتمال فى القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، أو بوجه خاص حتى «كورنو» لم يخرج دلالة المصادفة عند الدلالة الذاتية، لا من الناحية العملية الغائية (السلوكية) وإنما من حيث أنها مقياس لجهلنا (أى من ناحية نظرية المعرفة). ويعد كورنو أول مبشر بالمصادفة الموضوعية الخالصة، وأول محدد وكاشف لها، باعتبار أنها تتعارض مع العلية والضرورة، ولا تخرج عن أن تكون مركباً ينشأ من إلتقاء سلاسل مستقلة من الحوادث المترابطة ترابطاً عالياً، يقبل التعقل والتفسير والتحليل. (٢)

ويحدد العالم بشكل مبدئى الأطوار التى مرت بها المصادفة، فيعتبر أنها مرت بثلاثة أطوار، طور ذاتى غائى، وطور ذاتى عرفانى، وطور موضوعى. ويعتبر أن هذه الأطوار الثلاثة ليست متحققة فحسب فى التاريخ الفكرى للإنسانية، وإنما فى التاريخ النفسى (التكويني) للفرد كذلك. ومن أجل بيان ذلك يتعرض لنظرية بياجيه فى المصادفة.

يقابل بياجيه بين القابلية للارتداد وبين المصادفة، فالمصادفة عدم قابلية للارتداد. وإذا كانت القابلية للارتداد نوعاً من التأليف العملى، كانت المصادفة هى مجانبة هذا التأليف

(١) م. س، ص ٣٨، ٣٩.

(٢) م. س، ص ٤٠، ٤١.

العملى. ويقرر بياجيه أن الطفل يظل غير مدرك لمعنى المصادفة طالما كان ذكاؤه عاجزاً عن التأليف العملى. وفى المستوى اللغوى تظل فكرة المصادفة متخلفة عن التصور الذهنى للكون فى المرحلة السابقة على المرحلة التأليفية العملية.^(١) وعندما يصبح تفكير الطفل ارتدادياً (حوالى ٧ - ٨ سنوات) أى فى سن تركيب «المجموعات» المنطقية الأولى ومجموعة الأعداد الصحيحة، ويقاء كميات المادة.. إلخ. يعتقد فى ازدياد الاختلاط والتداخل باعتباره الحال الأكثر احتمالاً، ويعتقد فى مجرد إمكان العودة إلى الترتيب الأول، ولكن كحال عشوائى على جانب ضئيل جداً من الاحتمال. وحوالى ١١ - ١٢ سنة يصبح قادراً على تحليل الميكانيزم الحقيقى للاختلاط والتداخل.^(٢)

وبهذا التبع التكوينى يفسر لنا بياجيه ظهور فكرة المصادفة سواء عند الطفل أو فى التاريخ الفكرى للإنسانية، ويتضح لنا منه:

١ - انتهاء المصادفة عند الطفل - قبل السابعة - والبدائى على السواء لعدم تحقيق مميزات ارتدادية فى الفكر البدائى والطفولى.

٢ - تحقق المصادفة أو عدم القابلية للارتداد كفكرة، وذلك بتحقيق الارتدادية والمقدرة على التأليف العلمى فى الأفعال. وتكون المصادفة أولاً مادية ذات طابع ذاتى إلى حد ما، ثم صورية ترابطية ذات طابع موضوعى خالص.

وبعد عرض نظرية بياجيه فى المصادفة ينتهى العالم إلى أن المصادفة «هى قمة الفهم الإنسانى وغاية نضجه فى مواجهته للواقع الموضوعى». ^(٣) وينهى بذلك الفصل الأول.

أما الفصل الثانى بعنوان «نظرية المصادفة فى العهد القديم» فيتناول العالم كلا من «امبادقليس» و«ديمقريطس» ويقرر أن البحث عندهما كشف أول استبصار للمفهوم الموضوعى للمصادفة، وذلك نتيجة لإدراكهما المعنى الموضوعى للضرورة باعتبارها الشئ القائم فى التركيب الفيزيائى نفسه، واستبعادهما للغائية والتأثيرات اللاهوتية.. وكشف البحث عند أرسطو مظهراً غائباً للمصادفة نتيجة لفهم أرسطو الغائى للضرورة. فالمصادفة

(١) م. س، ص ٤٣.

(٢) م. س، ص ٤٤.

(٣) م. س، ص ٤٦.

عنده صنف من الأفعال التي تتحقق في صورة القصد وإن تكن عرضية ومثالها وفاء الدائن لدينه عند لقاء مدينه عرضاً في السوق. وفي العارض الأرسطي والمادة الأرسطية مفهوم موضوعي للمصادفة، ولكن أرسطو يستبعد العارض والمادة من العلم. (١)

ويذهب العالم إلى أنه على الرغم من أن المذهب المادي الذي تسلمه «أبيقور» من «ديمقريطس» كان خالياً من كل غائية ومفهوم لاهوتي، إلا أنه أدخل فيه مبدأ الانحراف في حركة الذرات دفاعاً عن الحرية الإنسانية، والمصادفة. فكان انحرافاً مذهبياً كذلك، وإن يكن من الممكن أن يعد الانحراف الذري قوة داخلية في الأشياء وليس شيئاً مفروضاً من خارجه مما يحتفظ للمذهب المادي بتماسكه، لقد تمكن «لوكريتس» من التوفيق بين مادية ديمقراطيس وانحراف أبيقور، فجعل من العرضية والتعدد والتصادم والتداخل أساساً للوجود، ومصدراً لنشأة تركيباته المختلفة وضمناً لعدم الاختلاف والتجانف بين الضرورة والمصادفة. أما في العصور الوسطى فلم يكشف البحث عن مفهوم للمصادفة غير المفهوم الأرسطي الغائي المصدر. (٢)

والفصل الثالث والآخر من الباب الأول بعنوان «المصادفة في الفكر الحديث» فيتعرض العالم للمصادفة في مطلع التفكير العلمي، ويؤكد على أن نشأة العلم على يد «جاليليو» و«ديكارت» ونيوتن» كانت توليدا لنفي ما للمصادفة من دلالة موضوعية، وذلك لما يتميز به العالم في نشأته من ميكانيكية حاسمة. ففي الإطار الميكانيكي الذي يحاول أن يربط فرديات الواقع المنعزلة ربطاً إقليدياً في الزمان والمكان، ما كان للمصادفة كمدلول موضوعي أن يتحقق لها وجود علمي. وكان هيوم وكانط تعبيرين فلسفيين عن هذا الموقف الميكانيكي. فالمصادفة عند هيوم لا شيء في ذاتها، بل هي مجرد نفي العلة، وهي في العقل حالة من عدم التحديد. أما كانط فاستبعد المصادفة استبعاداً قليلاً لخروجها على شروط التجربة الكلية الضرورية. وسجل لابلاس الموقف الميكانيكي تسجيلاً حاسماً بتعريفه للمصادفة بأنها الاسم الذي نخفي به جهلنا.

ولقد نشأ حساب الاحتمالات في القرن السابع عشر في شكل رسائل متبادلة بين باسكال وفرما، لكن ذلك لم يساهم في إبراز المصادفة كمدلول موضوعي. ذلك لأن

(١) م. س، ص ١٩.

(٢) م. س، نفس الصفحة.

حساب الاحتمالات نفسه كان يستند في هذه المرحلة إلى أساس قبلى . وبعد كورنو أول محدد للدلالة الموضوعية للمصادفة في العالم الحديث.^(١) ولأهميته في بحث العالم ستوقف عنده قليلاً.

يذهب العالم إلى أن كورنو لم يكن يخالف الموقف العلمى الحاسم في إيمانه الثابت العميق بالاحتمية، إذ هي أساس الظواهر التي يتناولها العلم بدراسته. والاحتمية في معناها البسيط ليست غير الارتباط العلى، بيد أن الاحتمية التي يقول بها كورنو والتي انتهت إليها بتقصيه واستقرائه للتحققات الجزئية، فاحتمية مفتوحة سمحت له بالقول في صميم تركيبها بالمصادفة، دون أن يقف في سبيله هذا التعارض التقليدى الذى رأيناه دائماً بين الاحتمية والمصادفة. وإذا كانت العلية هي التعبير الظاهرى للاحتمية، فإن معنى ذلك أن لا تعارض كذلك بين العلية والمصادفة.^(٢) إذ أن الأحداث التى تقع عن طريق ترابط أو إلتقاء بين أحداث تنسب إلى سلاسل مستقلة بعضها عن بعض هي التى نسميها باسم «الأحداث العشوائية» أو نتيجة للمصادفة. وعلى هذا فلا مصادفة بين السلاسل التى يؤثر بعضها في بعض تأثيراً واضحاً ملموساً وإنما تتحقق المصادفة للأحداث المستقل بعضها عن بعض عندما يتحقق بينها ترابط أو التقاء.^(٣) إذن فالمصادفة ليست نتيجة لجهلنا - كما ذهب إلى ذلك لابلاس - وإنما هي ثمرة لازدياد معرفتنا. فالمعرفة الدقيقة لكافة السلاسل لا تؤدي فحسب إلى عدم زوال المصادفة بل على العكس من ذلك تسمح بأن تؤكد وجودها. فالمصادفة تكمل كلما كملت معرفتنا.^(٤)

ومن ثم في قلب الاحتمية والعية الطبيعية، وفي داخل الضرورة العقلية الرياضية، يتحقق نوع من الالتقاء بين سلاسل مستقلة من الظواهر، ويتم بهذا الالتقاء واقعة نسميها المصادفة.^(٥) على أن هذا الالتقاء ينبغى أن يكون عرضياً إذ أنه بغير هذه العرضية لا تتم المصادفة.^(٦) وهذا الاستقلال بين السلاسل ليس استقلالاً مطلقاً، إذا لابد من وجود أساس

(١) م. س، ص ٢٠.

(٢) م. س، ص ١٠٧.

(٣) م. س، ص ١٠٨، ١٠٩.

(٤) م. س، ص ١١١.

(٥) م. س، ص ١١٦.

(٦) م. س، ص ١٢١.

مشترك لهذا الاستقلال، ولكن كيف يمكن أن تتحقق تلك العلاقات فى إحدى السلسلتين من العلل والمعلولات مع بقاء استقلالها. أليس فى هذا إهدار للاستقلال؟ الحق أن الاستقلال بين السلاسل ليس غياب كل علاقة بينهما فحسب، غياب العلاقات التى تشير إلى أن إحدى السلسلتين علة فى السلسلة الأخرى أو بتعبير آخر هو غياب القوانين التى بمقتضاها تتحدد حالات وقيم عناصر (أ) بحالات وقيم عناصر (ب).

ويمضى العالم إلى القول أن «جون ستيوارت مل» اتفق مع كورنو فى تصويره الموضوعى للمصادفة، إن تخلص من هذه الموضوعية فى فهمه لحساب الاحتمالات، وذلك لسيادة عناصر ميكانيكية على منهج تفكيره.^(١)

أما نظرية «بيرس» فى المصادفة الموضوعية، فيقرر العالم أنها تتميز عن نظرية كورنو بوضعها التاريخى المتأخر الذى أتاح لبيرس الاستفادة الطيبة من كافة التصورات العلمية فى عصره مثل النظرية الحركية للغازات، وسيادة نظرية التطور على التفكير العلمى، ونقد الفيزياء التقليدية نقداً تجريبياً ونظرياً، وظهور النظرية الذرية ونسوج نظرية الاحتمال، وغير ذلك من الاتجاهات الجديدة التى أنضجها النصف الثانى من القرن التاسع عشر. ولهذا كانت نظرية بيرس - بصفة عامة - أقرب إلى الفهم العلمى المادى والواقع العيى من نظرية كورنو التى تعد - إلى حد ما - تصورية. فقد حدد المصادفة بأنها ما يتميز به الواقع من لا ارتدادية، وما يتصف به من تنوع وتداخل وعم قابلية للصياغة الميكانيكية. ولم يجد بيرس تعارضاً بين الفهم الموضوعى للمصادفة وبين العلية، بل هما مظهران متداخلان من مظاهر حتمية الواقع.^(٢)

كذلك استفاد بوانكاريه من النتائج العلمية الحديثة وتمكن من تحديد العوامل الضرورية لاعتبار المصادفة واقعة موضوعية، وهى:

١ - تعقد العوامل وتعددتها.

٢ - الالتقاء بين سلاسل منعزلة من الحوادث العلية. إلا أنه برغم ذلك يرد المصادفة

(١) م. س، ص ٢٠.

(٢) م. س، ص ٢١.

إلى عامل ثالث هو ضالة العلة التي تصدر عنها جسامة المعلول. ^(١) وهذا القول قريب من السلاسل المستقلة والحلقة البعيدة التي لا سبيل إلى الوصول إليها والتي قال بها كورنو. . وإن يكن بوانكاريه غير متبته إلى ما فى هذه الصفة الثالثة من أساس موضوعى ممكن للمصادفة يقربه قريباً شديداً من كورنو، بل هو لا ينتهى من تحليله لهذه الصفة الثالثة حتى يسارع إلى انكار اعتبارها وسيلة ثالثة لتصوره للمصادفة، ويحاول أن يردّها إلى الصفتين السابقتين. ^(٢) ويتهى العالم إلى أن تصور بوانكاريه ذاتى غائى لا ينفيه القول بتعقد العلل، لأنه حاول أن يرد تعقد العلل إلى ضالة العلة التي تصدر عنها جسامة المعلول. ^(٣)

كذلك لا يختلف كينز - فيما يذهب العالم - عن بوانكاريه فى فهم المصادفة فهما ذاتيا وإن تحقق له ذلك من خلال تحليله المنطقى. والمصادفة عنده حكم ذاتى يتوقف على ما لدينا من معلومات ومعارف. ^(٤)

ومن خلال هذا التتبع التاريخى كشف البحث عن أن المفهوم الموضوعى للمصادفة لا يتحقق إلا بزوال الغائية والذاتية واللاهوتية والميكانيكية والصورية فى النظرية إلى الواقع.

والى هنا يتقل البحث إلى جزئه الثانى الخاص بتحليل المدلول النظرى لحساب الاحتمالات والفيزياء الحديثة بعنوان «المصادفة بين الرياضة والفيزياء». وهو ينقسم إلى فصلين، فصل أول بعنوان «حساب الاحتمالات» يتناول فيه العالم دلالات ثلاث مختلفة لنظرية الاحتمال: الدلالة التقليدية التي تعد الاحتمال نسبة بين عدد الاحتمالات الملائمة لحادث من الأحداث وعدد الحالات الممكنة إمكانات متساوية لهذا الحادث، ويمثلها برنوى ولا بلاس. والدلالة المنطقية فى مختلف أشكالها التي تعد الاحتمال علاقة منطقية بين قضايا، ويمثلها كينز وجيفرز ووليامز وكارناب. والدلالة التكرارية التي تعد الاحتمال التكرار النسبى لصفة من الصفات فى صنف معين من عناصر مجموعة، ويمثلها ميزس وریشنباخ وفريشييه وغيرهم. ^(٥) ويرى العالم أن حساب الاحتمال فى نظرياته الثلاث لا

(١) م. س، نفس الصفحة.

(٢) م. س، ص ١٧٠.

(٣) م. س، ص ١٧١.

(٤) م. س، ص ٢١.

(٥) م. س، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

يقدم تصوراً كاملاً للمصادفة، لأن حساب الاحتمالات منهج رياضى قياسى والمصادفة تحقق موضوعى. (١)

أما الفصل الثانى من الباب الثانى المعنون بـ «المصادفة فى الفيزياء الحديثة» فيعتبره العالم هو الهدف الجدى الأخير، لأن الفيزياء هى المجال الحقيقى لتحديد دلالة المصادفة كواقعة موضوعية. فنجد فى هذا الفصل يتعرض للفيزياء التقليدية التى تكشف عن سيادة تصورات لاهوتية لفكرة المكان والزمان المطلقين وفكرة الأثير. . هذا إلى جانب اقتصار منهج تلك الفيزياء على التحديد الفردى للظواهر المنعزلة، وذلك لمعرفة سرعاتها الآلية ومواضعها الأصلية فى لحظة معينة. وكان من جراء ذلك سيادة التصورات اللاهوتية والاقتصار على تناول الفردى إذ وقفت تلك الفيزياء عند تلك الظواهر القابلة للارتداد. ولكن سرعان ما واجهت تلك الفيزياء ظواهر جديدة لا تقبل التحديد الفردى ولا الصياغة الرياضية الإقليدية لأنها ظواهر ليست ذات قابلية للارتداد. فالقانون الثانى لنظرية القوى الحرارية، وهو المعروف بقانون كارنو الذى يتعلق بعدم إمكانية تحويل الحرارة إلى الشغل تحويلاً كاملاً يعد بداية الأزمة فى الفيزياء التقليدية. وتلتها النظرية الحركية للغازات والحركة البراونية والتحليل التلقائى لذرات الراديو، وهذه الظواهر جميعاً تؤكد لتحقيق ظواهر جديدة تتميز بالارتدادية وبعدم القابلية للتحديد الفردى، وكان حساب الاحتمالات بمعناه التكرارى التجريبي هو الصياغة الكمية السليمة لهذه الظواهر. (٢) فهو الذى يجعل التنبؤ بهذه الظواهر لا يتعلق بأفراد وإنما بمجاميع. (٣)

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الفيزياء التقليدية ماتزال - كما يؤكد العالم - فيزياء صحيحة سليمة، ولكن فى حدود ظواهر معينة. والفيزياء الحديثة ليست استبعاداً للفيزياء التقليدية أو إهداراً لقيم صدقها، كما يقال أحياناً، وإنما هى فى الحقيقة امتداد للمنهج العلمى إلى مجالات لم تجسر الفيزياء التقليدية على مواجهتها. (٤)

(١) م. س. ص ٢٢.

(٢) م. س. ص ٢٦٧.

(٣) م. س. ص ٢٥٢.

(٤) م. س. ص ٢٦٥.

فماهى الفيزياء الحديثة التى يتعرض لها العالم الحديث؟

يذهب العالم إلى أننا عندما نذكر الفيزياء الحديثة تثب إلى ذهن نظريات ثلاثة: نظرية النسبية (المقيدة والعامة) ونظرية الكم، ونظرية الميكانيكا الموجية. ثم يقرر أن نظرية النسبية ليست ذات أهمية مباشرة لموضوع بحثه، وإن تكن أهميتها سلبية غير مباشرة. فلقد ساهمت فى كشف ما فى البناء الفيزيائى التقليدى من تصدع وحاجة إلى التماسك لمواجهة ظواهر جديدة، كما استطاعت أن تقضى على كل التصورات التشبيهية من الفيزياء. فألغت قاعدة التأثير عن بعد، ووحدت بين الطاقة والكتلة، واستبعدت الاثير وألغت المفهوم اللاهوتى للزمان والمكان، وجهدت لكى تحصل من الظاهرة الفيزيائية على صياغة غير نسبية خالية من وجهة النظر الشخصية والنسبية والزمنية.^(١) ولأن نظرية النسبية لا تعرض للتركيب الداخلى للمادة وإنما للعلاقات الخارجية العامة بين الظواهر الفلكية منها على وجه الخصوص، ولأن البحث يتركز فى آليات التركيب المادى للأشياء ومقدار تحقق مفهوم المصادفة فيها، ينتقل العالم إلى دراسة ميكانيكا الكم والميكانيكا الموجية مباشرة. لكنه قبل عرض هذه القضايا الكبيرة على حد تعبيره، يشير إشارة سريعة إلى مسألة الإشعاع الراديويمى، والتكيب الداخلى للذرة، والتى تنتهى إلى نفس النتائج العامة التى انتهت إليها الظواهر المتعلقة بالمبدأ الثانى لنظرية القوى الحرارية، والنظرية الحركية للغازات، والحركة البراونية من عدم القابلية لتحديد الفردى واللاإرتدادية وسيادة المنهج الإحصائى.^(٢)

وهنا يتناول العالم مسألة طبيعة الضوء، وكانت هذه المسألة من أهم موضوعات الدراسة فى تحديد التركيب الداخلى للذرة، وذلك لأن الحركة الداخلية تتم دراستها عن طريق إشعاعاتها، وتنازعت تفسير الضوء مدرستان: مدرسة جسيمية ومدرسة موجية. واستندت الجسيمية إلى ظاهرتين مهمتين هما ظاهرتا المفعول الكهروضوئى والمفعول كمتون. وتؤكد هاتان الظاهرتان المظهر الانفصالى للضوء فى شكل «فوتونات». ولقد كشفت هذه النظرية على مبدأ علمى هو مبدأ عدم التحديد لهيزنبرج. وبمقتضى هذا المبدأ لم يعد هناك سبيل لتحديد سرعة الاليكترون بدون إثارة الاضطراب فى موضعه، ولا سبيل إلى تحديد موضعه بدون إثارة الاضطراب فى سرعته. وأبان هذا المبدأ عن أن الظواهر

(١) م. س، ص ٢٦٧.

(٢) م. س، ص ٢٣، ٢٤.

الداخلية فى تركيب الذرة متداخلة متشابكة مما يجعل دراسة إحداها تؤثر تأثيراً مباشراً فى الأخرى. أما النظرية الثانية فى تفسير الضوء وهى النظرية الموجية فتستند كذلك إلى ظاهرتين للإشعاع. وقد كشفت التجارب أن الضوء فى الحقيقة له مظهران، مظهر موجى ومظهر جسيمى وأن هذين المظهرين يكمل بعضهما بعضاً. ويتضح المظهر الموجى فى انتقال الضوء فى الفضاء ويتضح المظهر الجسيمى عند إشعاعه وامتصاصه. ولكن المظهر الموجى ذو طبيعة خاصة لأنها مجرد السعة التى تحسب بمقتضاها وجود الجسيمات وهى أدلة رياضية لتحديد وجود الجسيمات. ولكن ذلك لا يعنى قصورها الموضوعى. وهكذا يرتبط المظهر الموجى بالمظهر الجسيمى فى تصور الضوء ارتباطاً موضوعياً. ويؤكد هذا الارتباط بدوره المظهر التكميلى (الجدلى) الذى يكشف عند تحديد السرعات والمواضع داخل الذرة. وهذا المظهر الجدلى هو التعبير عن قابلية الظواهر للتلبس بميزات متعارضة.^(١)

ويتهى العالم إلى أن ظواهر الفيزياء الحديثة عامة تتميز بهذه الميزة التكميلية (الجدلية) إلى جانب مميزات اللاإرتدادية وعدم إمكانية التحديد الفردى، وأن حساب الاحتمالات هو التحديد الدقيق لهذه الظواهر وعملياتها المتشابكة. ويؤكد على أن هذه النتائج لم تستبعد الموضوعية من الفيزياء ولم تقض بمنهجها الاحتمالى على الحتمية أو العلية. لأن تكميلية هذه الظواهر أو انفراديتها لا تتعارض مع التحديد والدورية والانتظام، فهى ليست فوضى أو تحللاً من كل تحديد بل تنظيمها ضرورة وعلية، تتكشف فى إطار إحصائى. وهذا لا ينقص من قدر الموضوعية، لأن الإطار الإحصائى ليس حداً للعجز الإنسانى وإنما هو مطابقة للواقع وتحديد لشروط تحقق عملياته.

ومن هذه الصفات الجديدة للواقع الفيزيائى تتضح الدلالة الموضوعية للمصادفة. فالمصادفة الفيزيائية ليست غير تأبى الواقع الفيزيائى على الإرتدادية والتحديد الفردى الميكانيكى، وهى ليست إلا قابلية الظواهر لأشكال متعارضة متناقضة تكميلية من التحقيق والتحديد، وهى ليست إلا التعدد والتداخل والتشابك واللاإنفرادية.

وهكذا تصبح المصادفة كمفهوم موضوعى أداة ثورية فى تطوير النظرية العلمية بوجه عام والخروج بها من الحدود الميكانيكية والصورية والتشبيهيّة، وهى استبعاد للعلية

(١) م. س، ص ٢٥، ٢٦.

الأسطورية والجبرية اللاهوتية. وكذلك بفضل المفهوم الموضوعى للمصادفة يصبح لهذه الظواهر الفيزيائية نفسها دلالة تاريخية وظيفية متجهة فى قلب النظرية العلمية الحديثة. فالصفة التفاعلية اللاإرتدادية التى تتصف بها ظواهر المصادفة تهب الواقع المادى حركة تاريخية صاعدة.

وهكذا ينهى المفكر المصرى والعربى الأستاذ محمود أمين العالم مغامرته الفكرية الأولى فى أهم وأصعب مجالات الفكر الإنسانى، وأعنى به مجال فلسفة العلم. وكان الأمل يحدوه فى أن يواصل السير إلى نقطة أبعد، يبحث آخر عن العلوم الإنسانية حتى يتكامل تصوره الفكرى للكون والحياة. إلا أن الحياة العامة شغلته فتوجه إلى مجالات أخرى أكثر إلحاحاً وأهمية بالنظر إلى المناخ الفكرى العام الذى كان سائداً فى مصر والعالم العربى آنذاك وهى مجالات الأدب والفن والسياسة والفكر العربى.

والحقيقة أننى كثيراً ما ساءلت نفسى عن مدى ما كان يمكن أن يقدمه العالم من إسهامات لا شك أنها كانت ستكون جادة فى مجالى فلسفة العلم و فلسفة العلوم الإنسانية لمصر والعالم العربى، خصوصاً بعدما صقلته تجربة الخوض فى مغامرته الفكرية الأولى. لا شك أنه لو واصل السير فى هذا الاتجاه لكان الأمر مختلفاً إلى حد كبير. فما كان أحوالنا إلى عقلية ومثابرة والمعية الأستاذ العالم فى هذين المجالين. إلا أننى سرعان ما أحاول أن أقنع نفسى بأنه يكفيه فخراً أنه كا الرائد الأول لفلسفة العلم فى مصر والعالم العربى، وكانت ريادته لهذا الحقل الجديد فى الثقافة العربية ذات أثر كبير على مستقبل هذا النوع من البحث. وإننى لأعترف بفضل الأستاذ العالم من خلال كتابه «فلسفة المصادفة» إلى التعليق بفلسفة العلم فبحثت فى موضوع «الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم» لنيل درجة الماجستير، وفى موضوع «مبدأ السببية وعلاقته بمنطق الشرطيات منذ عصر الفيزياء الكلاسيكية النيوتونية وحتى فيزياء القرن العشرين» لنيل درجة الدكتوراه. وأعتقد أن الكثيرين الذين تخصصوا فى هذا الفرع من الفلسفة قد تأثروا إلى أبعد حد بكتابته هذا. كما أعتقد أن الأمل الذى كان يراود الأستاذ العالم لمواصلة السير يبحث آخر فى فلسفة العلوم الإنسانية قد حققه له بجدارة الأستاذ الدكتور صلاح قنصوه ببحثه الفذ «الموضوعية فى العلوم الإنسانية».

ألا يكفيه هذا فخراً؟!

محتويات الكتاب

● الإهداء	٥
● المقدمة	٧
● القسم الأول: بين الفكر والتاريخ	١٥
● محمود أمين العالم في عيد ميلاده الخامس — د. حسن حنفي	١٧
● محمود أمين العالم في عامه الخامس والسبعين — د. أديب ديمتري	٢٥
● سيرة نضال: اللينية وهاب الأربعينيات — د. أنور مغيث	٢٩
● القسم الثاني: في الأدب والنقد الأدبي	٤١
● العالم.. واقعية بلا ضفاف — د. ماهر شفيق	٤٣
● العالم والحكيم مفكراً وفناناً — د. أحمد عثمان	٥٣
● العالم في عالم نجيب محفوظ — د. وفاء إبراهيم	٥٧
● محمود وأمين وعالم (شهادة شخصية) — حلمي سالم	٦١
● القسم الثالث: في الفكر العربي المعاصر	٩٧
● إشكالية الأنا والآخر — د. على حسين الجابري	٩٩
● ارتباط الفلسفة بالأدب عند العالم — نسيب نمر	١٢٥
● عقل فعال في عقول منفصلة — د. محمود إسماعيل	١٥٣
● هموم النخبة وتحديات الواقع المعاصر — عز الدين أسامة	١٧٧

• تساؤلات حول التحولات — د. هانى المرعشلى ١٩٣

القسم الرابع: فى الفلسفة ٢٠٥

• نظرية التنوير الجدلى — د. مجدى عبدالحافظ ٢٠٧

• السياسى والمعرفى فى نقد العالم لمدسة فرتكفورت — د. أحمد عبدالحليم عطية. ٢٢٣

• العالم رائداً فى فلسفة العلم — د. السيد نقادى ٢٣٥

المراجع ٢٥١



General Organization Of the Alexan-
dria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina

